
Digitized by Google

Die

Lehre vom Wesen des Gewissens

in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts.

Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik.

Erster Theil: Die Franziscanerschule.

Von

Dr. Hub. Theophil Simar,

Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Bonn.

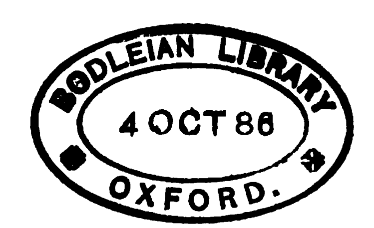
Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1885.

Zweigniederlassungen in **Strassburg,** München u. **St. Louis,** Mo.




BODLEIAN LIBRARY
4 OCT 86
OXFORD.

Einleitung.

I. Jeder Versuch, die psychologische Thatsache, welche mit dem Namen des Gewissens bezeichnet wird, wissenschaftlich zu ergründen, führt nothwendig auch zu der Frage nach dem Ursprunge des Gewissens und nach seiner Beziehung zur sittlichen Ordnung; denn nur aus diesen beiden Momenten kann die gesetzgeberische und richterliche Autorität erklärt werden, welche es in dem Bewusstsein des Menschen für sich in Anspruch nimmt. Die Frage nach dem Wesen des Gewissens ist aus diesem Grunde kein der Psychologie ausschliesslich zufallendes Problem; auch die Ethik und die Theologie sind in massgebender Weise bei der Lösung derselben betheiligt. Ja es handelt sich hier um die Grundelemente einer jeden philosophischen oder theologischen Weltanschauung, um das Wechselverhältniss zwischen Gott und Welt, daher auch um den Ursprung der Dinge, und zuletzt um die Gottesidee und die Idee des Menschen. Die Stellung, welche ein philosophisches oder theologisches System zu jenen metaphysischen und religiösen Fragen einnimmt, müsste daher in der Lehre vom Gewissen jedes Mal in bündigster Weise zum Ausdruck gelangen. Die Geschichte bietet hiefür auch in der That schlagende Beispiele. So entsprachen insbesondere in der neueren Zeit den manchfaltigen Unterschieden und Gegensätzen der rasch einander ablösenden philosophischen Systeme ein ebenso häufiger Wechsel und ebenso schroffe Gegensätze in der Auffassung des Gewissens (vgl. Stäudlin, Geschichte der Lehre vom Gewissen. Halle 1824, S. 125 ff. Rothe, Theol. Ethik. 2. A. II, 20 ff. Rud. Hofmann, Die Lehre von dem Gewissen. Leipz. 1866, S. 62 ff. W. Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869, S. 69 ff.).

Aus der zuvor angedeuteten Eigenthümlichkeit des Gegenstandes dürfte auch wohl die Thatsache zu erklären sein, dass die antike Philosophie an dem Probleme des Gewissens stumm vorübergegangen ist. Denn das Walten des Gewissens im Innern des Menschen war auch den Griechen und Römern nicht unbekannt; Dichter und Redner schildern öfters in der anschaulichsten Weise die Qualen eines schuldbeladenen, oder den Frieden eines reinen Gewissens; auch wird von einzelnen Philosophen betont, dass das Gewissen eine unverbrüchliche Norm des Handelns, ein dem Menschen auf seinem Lebenswege von Gott zugesellter Führer sei. Aber nirgendwo begegnet uns auch nur der leiseste Versuch, die Natur und die Bedeutung des Gewissens vom Standpunkte der Psychologie oder der

Ethik irgendwie aufzuhellen (vgl. Stob. Florileg. Tom. 24. Ed. Oxon. 1822, I, 428. Stäudlin a. a. O. S. 6—20. C. B. Schlueter, De conscientiae moralis natura atque indole. Monast. 1851, p. 9—24. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud Veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum. Berol. 1862, p. 4—44. Hofmann a. a. O. S. 15—24. Gass a. a. O. S. 7—14). Wie konnte es anders sein, solange noch die ganze Energie der philosophischen Forschung durch diejenigen Fragen in Anspruch genommen wurde, welche die Voraussetzung für jede Erklärung des Gewissens bilden? Solange die Idee eines persönlichen, von der Welt wesentlich verschiedenen Gottes, und einer in seinem Willen sich gründenden Weltordnung nicht klar und bestimmt erfasst war, konnte auch die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen nicht verstanden werden, und musste vor Allem auch das Gewissen ein ungelöstes Räthsel bleiben. Es bewährte sich auch hier das Gesetz, welches Lactanz (div. inst. VI, 9) in den Worten aussprach: Non potest (enim) rationem hominis obtinere, qui parentem animae suae Deum nescit.

II. Auch in der patristischen Literatur finden sich keinerlei wissenschaftliche Untersuchungen über das Gewissen. Mit ihren gelegentlichen Hinweisungen auf dasselbe verfolgen die hl. Väter durchweg den gleichen praktischen Zweck, welcher auch den Aussprüchen der hl. Schrift, an die sie anknüpfen, zu Grunde liegt. Sie wollen das Gewissen sowohl in seiner gesetzgebenden wie in seiner richterlichen Function als Norm und Stütze des sittlichen Lebens geltend machen. Dabei leuchtet jedoch aus ihren Aeusserungen überall hervor, dass nunmehr im Lichte der christlichen Gottesidee und der manchfaltigen Belehrungen der hl. Schrift der Ursprung und die religiös-sittliche Bedeutung des Gewissens mit voller Bestimmtheit erkannt sind. Das Gewissen erscheint als das Centrum der sittlichen Persönlichkeit des Menschen, als der Heerd des sündhaften wie auch des gottverbundenen, durch die Gnade des Erlösers in der Seele erweckten Lebens; seine Gesetzgebung und sein Gericht gelten als eine Offenbarung der göttlichen Weltordnung (vgl. Jahnel a. a. O. S. 59 ff.). Warum aber dem Gewissen diese Bedeutung innewohne, und wie seine Aussprüche zu Stande kommen, wird nirgendwo näher in Betracht gezogen. Das Gleiche gilt auch von einzelnen umfassenderen Abhandlungen über das Gewissen, welche im Laufe des zwölften Jahrhunderts erschienen (vgl. Petri Cell. de Consc. ad Alcherum monach. Claraevall. lib. Migne P. L. 202, 1083—97; Bern. de Consc. Tract. ad relig. quend. ord. Cist., ib. 184, 551—60; den gleichfalls unter den Werken des hl. Bernard aufgeführten Tractat de interiori domo seu de Consc. aedificanda, ib. 184, 507—552). Sie enthalten, ebenso wie manche Abschnitte in den Reden und Briefen des hl. Bernard, in den Werken Hugo's von S. Victor, des Alanus von Lille u. A., ausschliesslich ascetische Belehrungen über das Gewissen, welche an die hl. Schrift und an Augustinische Gedanken anlehnen und vielfach durch Schönheit der Form und geistvollen Inhalt überraschen.

Dass nun aber die Lehre vom Gewissen ausgeschlossen blieb von der reichen und vielseitigen Entwicklung, deren sich die christliche Wissenschaft während der patristischen Periode erfreute, ist wohl zunächst aus dem Umstande zu erklären, dass die Richtung der wissenschaftlichen Discussion in dieser Zeit schlechthin durch die Interessen des

kirchlichen Glaubens bestimmt wurde; diese aber nahmen die Aufmerksamkeit und die Geisteskraft derjenigen, welche nach damaliger Lage der Sache zugleich die berufenen Vertreter des Glaubens und der Wissenschaft waren, für die dogmatischen Fragen vollauf in Anspruch, welche durch die Beziehungen der Kirche zur heidnischen Weltanschauung und Wissenschaft und zu den in ununterbrochener Folge auftretenden Häresieen in den Vordergrund gedrängt wurden. Weder von der einen noch von der andern Seite aber wurde ein unmittelbarer Anlass zur Erörterung der Natur des Gewissens geboten. Wir möchten ferner annehmen, dass ein rein wissenschaftliches Interesse für die genannte Frage nicht leicht erregt werden konnte, solange die christliche Speculation ausschliesslich oder doch in vorwiegendem Maasse an die platonische Philosophie sich anlehnte, mochte es sich nun dabei um die ächte Lehre Plato's, oder, was häufiger der Fall war, um die Anschauungen der Neuplatoniker handeln. Zu einer philosophischen Erörterung der christlichen Lehre von den sittlichen Kräften und der sittlichen Lebensaufgabe des Menschen bot sich den Vätern hier keine irgendwie entsprechende Grundlage dar; wohl aber traten ihnen bezüglich der genannten Punkte tiefgreifende Gegensätze zur christlichen Weltanschauung entgegen; so bei Plato die Auflösung der menschlichen Persönlichkeit in die Vielheit getrennter Seelenwesen, die Widersprüche in Bezug auf die Willensfreiheit, die ästhetische Auffassung der Ethik, die kein Gesetz und keinen Gesetzgeber kennt; — während hinwieder im neuplatonischen Systeme das sittliche Leben des Menschen als ein Naturprocess erschien, und damit der Begriff der Sünde nicht bloss unerklärt blieb, sondern im Grunde völlig beseitigt wurde. Wenn der hl. Augustinus insofern eine Ausnahmestellung unter den Vätern behauptet, als er das Gebiet der christlichen Ethik ebensowohl wie das der Glaubenslehren in weitem Umfange philosophisch durchdrang, so ist das, wie uns scheint, eben aus dem Umstande zu erklären, dass der hl. Kirchenlehrer wie kein Anderer überall, wo es Noth that, in genialer Selbständigkeit über Plato oder die Neuplatoniker sich zu erheben wusste.

III. Im dreizehnten Jahrhundert, als die Scholastik in rascher Entwicklung sich zur höchsten Blüthe erhob, traten in der kirchlichen Wissenschaft die ersten Versuche einer philosophischen Erklärung des Gewissens hervor. Sie fassen alle zunächst und mit sichtlicher Vorliebe die psychologische Seite des Problems ins Auge, ohne jedoch die ethische Bedeutung des Gewissens gänzlich ausser Acht zu lassen. In ersterer Beziehung hat die scholastische Lehre, und zwar ebenfalls noch während des genannten Jahrhunderts, eine manchfaltige und tiefgreifende Entwicklung durchlaufen. Es ist darum auch durchaus unzutreffend, von einer „scholastischen Gewissenstheorie" zu reden. Jeder einzelne von den grossen Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts hat eine ihm allein eigenthümliche Auffassung vom Wesen des Gewissens geltend gemacht und in selbständiger Weise die etwa voraufgegangenen Theorieen umgebildet. Das erste Glied in dieser Kette ist die Theorie Alexander's von Hales. Wenn dieses übersehen wird, so können die spätern Lehrformen, wenigstens ihrer geschichtlichen Stellung und Bedeutung nach, nicht gewürdigt werden. Und doch ist bisher noch niemals eine irgendwie eingehende Darlegung der Lehre Alexander's vom Gewissen unternommen worden. Aehnlich verhält

es sich, von Thomas v. Aquin in etwa abgesehen, mit den übrigen Hauptvertretern der klassischen Scholastik, mit Bonaventura und Albert d. Grossen. Die systematischen Darstellungen der katholischen Moraltheologie haben schon seit mehreren Jahrhunderten fast ausschliesslich die Lehre des hl. Thomas, und zwar in der Regel in sehr aphoristischer Weise, reproducirt, ohne jede Rücksichtsnahme auf deren geschichtlichen Ursprung. Deutliche Anklänge an dieselbe finden sich bis ins achtzehnte Jahrhundert auch bei einzelnen protestantischen Theologen (so bei Calixt, Epitome theol. mor. p. 18—36; Expos. ad Rom. 2, 15; G. von Damm, Disput. de conscientia. Lips. 1649, Thes. 3—6; Sanderson, De obligatione conscientiae. Lond. 1660, p. 3; Buddeus, Inst. theol. mor. p. 76—85. Vgl. Stäudlin a. a. O. S. 82. 84. Die Bemerkung Hofmann's a. a. O. S. 50 Anm. 1: „Die scholastische Lehre von der synteresis, welche sich noch in einer Predigt Luthers am St. Stephanstag 1515 findet, erscheint seitdem ganz aufgegeben", ist hienach nicht zutreffend). Die bis jetzt vorliegenden Nachweise der geschichtlichen Entwicklung der Lehre vom Gewissen sind gleichfalls in Bezug auf die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts ihrer Aufgabe durchaus nicht gerecht geworden. Stäudlin nennt (a. a. O. S. 74) von den „eigentlichen Scholastikern" nur Thomas v. Aquin und Albert den Grossen, und seine Geschichte der scholastischen Lehre besteht lediglich in der wörtlichen Mittheilung eines Artikels aus der Summa theologica (P. I. Q. 79. a. 13) des Ersteren, sowie einiger Sätze aus dem gleichnamigen Werke Albert's (P. II. Q. 99. membr. 3. a. 1. 2). Auch Jahnel hat sich in seiner in mancher Beziehung recht verdienstlichen Dissertation (s. o. n. I.) auf die beiden genannten Scholastiker beschränkt (S. 71—81), und dabei keinerlei selbständige Darlegung ihrer Theorieen versucht, sondern nur einige Hauptabschnitte aus ihren Erörterungen in wörtlichem Auszuge zusammengestellt (Alb. M. Summa theol. P. II. Q. 99. membr. 2. 3; Summa de creaturis P. II. Q. 69. a. 1; Thom. Aq. Summa theol. P. I. Q. 79. a. 12. 13). Die neuesten monographischen Bearbeitungen der Lehre vom Gewissen von R. Hofmann und W. Gass (s. o. n. I) nennen als Vertreter der scholastischen Lehrweise ausser Thomas v. Aquin und Albertus Magnus noch Antonin v. Florenz (gest. 1459). Indem sie aus deren Schriften einige wenige Sätze in durchaus aphoristischer Form mittheilten, konnte es wohl kaum ihre Absicht sein, dem Leser ein verständliches Bild der scholastischen Lehre vorzuführen, geschweige denn einen Einblick in die geschichtliche Entwicklung derselben zu vermitteln (vgl. Hofmann a. a. O. S. 47; Gass a. a. O. S. 48 ff.).

Allen diesen Darstellungen haftet demnach der grosse Mangel an, dass sie denjenigen nicht einmal erwähnen, welchem das Verdienst eignet, die erste Lösung des fraglichen Problems unternommen, und auf Jahrhunderte hin die weitere Erforschung desselben in der wirksamsten Weise angeregt zu haben. Ebensowenig aber durfte der hl. Bonaventura übergangen werden. Seine Theorie, wiewohl auf der von Alexander gelegten Grundlage aufgebaut, repräsentirt doch auch wieder ein ebenso eigenartiges Glied in der geschichtlichen Entwicklung der Lehre vom Gewissen, wie anderseits die Theorieen Albert's d. Grossen und des hl. Thomas v. Aquin. Endlich vermissen wir in den genannten Schriften jeden Versuch, den geschichtlichen Ursprung der scholastischen Lehren, die Momente, durch welche sie, sei es in materieller oder in formeller Hinsicht, etwa bedingt waren,

irgendwie aufzudecken. Und doch wäre dies zum vollen Verständniss und zur geschichtlichen Würdigung derselben unerlässlich gewesen. Der Wunsch, diese Lücken in etwa auszufüllen, bestimmte uns, die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts zum Gegenstand der vorliegenden Abhandlung zu wählen.

Im Grossen und Ganzen lassen sich zwei Hauptrichtungen unterscheiden, innerhalb deren sich die Entwicklung der genannten Lehre im dreizehnten Jahrhundert vollzog. Die Einen suchen das Gewissen als eine ebensowohl in dem Strebevermögen (nach modernem Sprachgebrauche wäre hinzuzufügen, in dem Gefühle und Gemüthe), wie in der Erkenntniss des Menschen wurzelnde sittliche Anlage zu begreifen; während die Andern dasselbe ausschliesslich in die Vernunft verlegen. Jene Auffassung findet sich bei Alexander von Hales und Bonaventura, den Hauptvertretern der Franziscanerschule; diese bei Albert dem Grossen und Thomas von Aquin, den hervorragendsten Grössen der Dominicanerschule. Es dürfte darum dem äussern wie dem innern Zusammenhange der verschiedenen Theorieen gleichmässig entsprechen, wenn wir dem ersten Theile unserer Abhandlung die Lehren Alexander's und Bonaventura's, dem zweiten die des Albertus M. und des hl. Thomas zuweisen.

IV. Der hohe Aufschwung, den die scholastische Wissenschaft im dreizehnten Jahrhundert gewann, war bekanntlich durch den Umstand wesentlich bedingt, dass seit dem Anfange des Jahrhunderts der gesammte aristotelische Schriftenkreis den christlichen Theologen des Abendlandes zugänglich wurde, und diese nun auf allen Gebieten der philosophischen oder theologischen Speculation die Lehren des Stagiriten in den Dienst der christlichen Wahrheit stellen konnten, während bis dahin ihre Bekanntschaft mit Aristoteles sich auf dessen logische Schriften beschränkt hatte (vgl. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Par. 1819. 2. édit. 1843; deutsch von Stahr, Halle 1831. L. Leclerc, Histoire de la médicine arabe. Par. 1876; II, 341—526: La science arabe en Occident ou autrement sa transmission par les traductions de l'arabe en latin. F. Wüstenfeld, Die Uebersetzungen arab. Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert. Gött. 1877. Hauréau, De la philosophie scolastique. Par. 1850; I, 359. 391 ss. v. Hertling, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Köln 1880, S. 20. 42 ff.). So sind denn nun auch die scholastischen Untersuchungen über das Wesen des Gewissens ganz offenbar durch die aristotelische Psychologie veranlasst worden. Ihr ist es zunächst zu danken, dass neben den erkenntnisstheoretischen Problemen die Fragen über das Wesen der menschlichen Seele, über die ihr eigenthümlichen Kräfte und Thätigkeiten, und über ihre Beziehungen zum menschlichen Leibe von den Scholastikern sofort in der eingehendsten Weise erörtert wurden. Nun konnte auch die psychologische Erscheinung des Gewissens nicht länger unbeachtet bleiben. Denn je klarer die christlichen Theologen als solche den sittlichen Beruf des Menschen sowohl an sich wie seinem Ursprunge nach erkannten, um so mehr mussten sie sich angeregt finden, die geistigen Fähigkeiten, welche jenen Beruf bedingen, ihrem Wesen und Zusammenhange nach zu erforschen. Einen besondern und unmittelbaren Anlass zu dieser

Untersuchung bot ihnen die von Aristoteles (de an. III, 10) geltend gemachte Eintheilung der Seelenvermögen in erkennende und bewegende Kräfte (potentiae cognitivae et motivae). Es bedurfte nur der Anwendung dieser Unterscheidung auf das sittliche Gebiet, so war die Untersuchung über das Gewissen und den freien Willen nothwendig gegeben. Dieses Verhältniss tritt uns sofort bei Alexander von Hales thatsächlich entgegen. Die Gesichtspunkte aber, unter welchen er die Frage nach dem Wesen des Gewissens behandelt, sind auch in der Folgezeit von den Scholastikern stets festgehalten worden.

Des Weiteren sind Form und Inhalt der scholastischen Untersuchungen über das Gewissen aus dem Umstande zu erklären, dass dieselben durchweg an eine dem Commentare des hl. Hieronymus über Ezechiel (1, 4—14) entnommene Glosse anknüpfen, in welcher von dem Gewissen unter den doppelten Namen der συντήρησις und der conscientia die Rede ist. Es entsprach durchaus dem allgemeinen conservativen Charakter der Scholastik, dass sie wie in theologischen so auch in philosophischen Fragen nicht schlechthin neue Wege wandeln, sondern nur auf der Grundlage der Ueberlieferung weiter bauen wollte. Daher die stete Berufung auf philosophische oder theologische Autoritäten, welchem Probleme auch immer die Untersuchung sich zuwenden möge; selbst auch da, wo die Ergebnisse der letzteren weit hinausführen über den Inhalt des angerufenen Zeugnisses, oder eine Umdeutung desselben im Sinne feststehender theologischer oder philosophischer Wahrheiten als nothwendig erscheinen lassen. Auch für diese Eigenthümlichkeit der Scholastik ist die Lehre vom Gewissen ein charakteristisches Beispiel. Die genannte Glosse hat nicht nur die Unterscheidung der beiden Begriffe, welche mit den Worten συντήρησις und conscientia von den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts bezeichnet werden, veranlasst; auch der übrige Inhalt derselben klingt überall wieder in den Fragen, sowie in der Terminologie, in welche die Untersuchung über das Gewissen gekleidet wird. Dabei erscheint jedoch der Anschluss an dieselbe als ein vorwiegend äusserlicher. Die Glosse selbst deutet in keiner Weise einen zwischen den beiden Begriffen der συντήρησις und der conscientia obwaltenden Unterschied an; den Scholastikern aber war dieser Doppelbegriff höchst willkommen, weil er sich ihnen bei eingehenderer Betrachtung der Gewissensanlage in dem einen oder dem andern Sinne als durchaus sachentsprechend erwies. Die etymologische Ableitung des Wortes συντήρησις war ihnen unbekannt. Dies beweist ausser der allgemein üblichen Schreibweise (synderesis) auch der Umstand, dass sie hier niemals, wie es doch sonst in der Regel geschieht, die Etymologie zur Erklärung des fraglichen Begriffes zu Hülfe nehmen. Der einzige dahin zielende Versuch, welcher bei Albert d. Gr. sich findet, ist wenig glücklich ausgefallen (Summa de creaturis P. II. Q. 69. a. 1: Synderesis secundum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex graeca propositione syn et haeresis, quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem; ergo secundum nomen dicit habitum potius quam potentiam). Durch diesen Mangel wird jedoch der sachliche Werth ihrer Erörterungen über die Synteresis nicht geschmälert. Denn diese wurden inhaltlich nicht durch jenen Ausdruck an sich beeinflusst, sondern nur durch die den Sinn desselben in etwa andeutenden Bemerkungen

der Glosse. So werden denn auch im Verlaufe der Zeit zwar sehr verschiedene Begriffe mit dem Worte Synteresis bezeichnet, jedoch in allen Fällen solche, die der Wurzelbedeutung von συντήρησις irgendwie entsprechen. Es wird immer eine Anlage oder Fähigkeit damit benannt, welche zum unverwüstlichen Wesensbestande der menschlichen Seele gehört, und in welcher darum der Mensch unter allen Umständen eine unzerstörbare Grundlage und Wurzel sittlichen Könnens und Lebens bewahrt.

Wir müssen es uns versagen, an diesem Orte näher auf die Frage einzugehen, aus welcher Quelle der hl. Hieronymus seine Bemerkungen über die Synteresis in der gedachten Glosse geschöpft habe. Jahnel (a. a. O. S. 95 ff.) und Gass (a. a. O. S. 216 ff.) haben es wahrscheinlich zu machen versucht, dass unter den Graeci, auf welche Hieronymus hinweist, Origenes und andere Alexandriner zu verstehen seien. In einer später erschienenen Abhandlung bekennt sich Jahnel zu der Ansicht, dass der hl. Hieronymus selbst „den Ausdruck συντήρησις als neu in die damals übliche Erklärung der Stelle (Ezech. 1, 4 ff.) hineingebracht“ und ihn seinerseits der griechischen Philosophie entlehnt habe; es sei die Annahme begründet, dass die von Hieronymus genannten Graeci Stoiker gewesen seien (Theol. Quartalschr. Tüb. 1870, 245 ff.) [1]).

Alexander von Hales hat die hieronymische Glosse zuerst zum Aufbau einer Gewissenstheorie verwendet. Er wurde vermuthlich durch Petrus Lombardus auf die Spur derselben geführt, indem dieser sich darauf beruft zur Begründung des Satzes, dass dem menschlichen Willen von Natur eine unverwüstliche Neigung zum Guten innewohne (Petr. Lomb. II. Sent. Dist. 39. § 3) [2]).

[1]) Da die scholastische Lehre vom Gewissen nach Inhalt und Form zu der fraglichen Glosse in so naher Beziehung steht, so dürfte es zweckmässig sein, den Wortlaut derselben hier mitzutheilen. Der hl. Hieronymus beschäftigt sich an der betreffenden Stelle seines Commentares mit der Erklärung der vier Gestalten in der bekannten Vision des Propheten Ezechiel (1, 4—10). Nachdem er verschiedene Auffassungen mitgetheilt, fährt er fort: Plerique juxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt, rationem et cognitionem et mentem et consilium eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistat in felle. Porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat. Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26). Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est (1 Cor. 2, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore servari integrum deprecatur (1 Thess. 5, 23). Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam juxta illud, quod in Proverbiis scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum contemnit (Prov. 18, 3), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis et merentur audire: Facies meretricis facta est tibi, noluisti

erubescere. Hanc igitur quadrigam in aurigae modum Deus regit, et incompositis currentem gradibus refraenat, docilemque facit et suo parere cogit imperio (Hier. Comment. in Ezech. lib. I, c. 1. Opp. ed. Vallars. V, 10).

[2]) Hiernach ist die Behauptung Neander's zu berichtigen, dass Thomas von Aquin den Begriff der συντήρησις zuerst in der Lehre vom Gewissen angewandt habe. Vgl. Neander, Vorlesungen über die Geschichte der chr. Ethik. Herausg. von Erdmann. Berl. 1864, S. 290.

Erster Theil: Die Franziscanerschule.

V. Alexander von Hales (seit 1222 Mitglied des Franziscanerordens, gest. 1245 als hochgefeierter Lehrer an der Hochschule zu Paris) eröffnet in glänzender Weise die Reihe der grossen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts (vgl. Hist. litt. de la France, XVIII, 312 ss. Hauréau a. a. O. I, 418. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1864. II, 320 ff.). Seine Summa universae theologiae verdient die grösste Bewunderung sowohl wegen der Originalität der Anlage und der Methode, als auch wegen des Umfanges des in ihr verwertheten Wissens. Mit einer umfassenden patristischen Gelehrsamkeit verbindet Alexander eine genaue Kenntniss der metaphysischen und psychologischen Lehren des Aristoteles und seines arabischen Commentators Avicenna. Wegen des Scharfsinnes, mit welchem er die Wahrheiten des christlichen Glaubens erklärte und vertheidigte, erhielt er schon von seinen Zeitgenossen den Ehrennamen eines Doctor irrefragabilis (Hauréau a. a. O. I, 423. 430). Die Summa Alexander's ist das erste System der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, bei dessen Aufbau die gesammte aristotelische Philosophie als Hülfsmittel der theologischen Speculation zur Verwendung kam (Hauréau a. a. O. I, 423). Als theologische Grundlage benutzte Alexander der Schultradition entsprechend die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus; jedoch erscheint seine Summa nach Inhalt und Form als ein so selbständiges und sein Vorbild so weit überragendes Werk, dass beide kaum noch miteinander verglichen werden können. 'Apprécié comme théologien, bemerkt Hauréau (a. a. O. I, 424 f.), Alexandre de Halès doit être, en effet, compté parmi les plus sagaces, les plus subtils. Sa méthode est celle de Pierre Lombard: il procède par distinctions, et il soumet toutes les formules à une analyse si curieuse, si déliée, que le livre des Sentences paraît, auprès de la Somme d'Alexandre de Halès, un manuel élémentaire à l'usage des gens du dehors, ou des écoliers dépourvus d'expérience . . . Jean Pits (de Scriptor. Angliae) raconte que, sur la renommée de ses leçons publiques, Innocent IV. l'avait chargé de composer une Somme qui fût la règle des docteurs; que cet ouvrage présenté au saint siége par le Docteur Irréfragable, fut, dans la suite, soumis au jugement de soixante-dix théologiens, et que ceux-ci, l'ayant approuvé, le recommandèrent, en outre, comme un livre parfait, achevé, à tous les maîtres en théologie'.

Die Summe ist in vier Theile gegliedert, von welchen der erste nach einer kurzen Erörterung des Begriffes und der Aufgabe der theologischen Wissenschaft, sowie der Lehrweise der hl. Schrift, die Lehre von der Erkennbarkeit, von dem Wesen und der Dreipersönlichkeit Gottes behandelt. Der zweite Theil hat die Kosmologie zum Gegenstande, und zwar zunächst die Erschaffung der Dinge, die Seinsweise und die wesentlichen Eigenschaften der Geschöpfe als solcher im Allgemeinen; sodann die verschiedenen Reiche des Erschaffenen im Besonderen, die Engel, die Körperwelt, den Menschen; endlich die in der Welt sich findenden Uebel, speciell die Sünde der Engel und der Menschen. Der dritte Theil handelt von der Person und dem Werke des Erlösers, und von den Mitteln, wodurch der Mensch zu Gott zurückgeführt wird, von dem Gesetze und der Gnade. Daran schliesst sich in dem vierten, unvollendeten Theile die Lehre von den Gnadenmitteln. Nach einer allgemeinen Erörterung über die Sacramente werden hier im Einzelnen noch die vier ersten Sacramente der Kirche, Taufe, Firmung, Eucharistie, Busse besprochen.

Die Anthropologie findet sich demnach im zweiten Theile (Q. 59—99), und hier ist namentlich auch der Lehre von der menschlichen Seele eine eingehende philosophische Erörterung gewidmet (Q. 59—77). Mit den Kräften der Seele beschäftigen sich dreizehn Quästionen in umfassender Weise (Q. 65—77). Neben Augustinus dienen hier vorzüglich Aristoteles und Avicenna als Führer. Auch das pseudo-augustinische Buch de anima et spiritu, dessen Aechtheit Alexander offenbar nicht bezweifelt, wird öfters als Quelle benutzt (vgl. über dasselbe Liebner, Hugo von S. Victor u. s. w. Leipz. 1832, S. 493—500).

VI. Eine vollständige Darlegung der psychologischen Lehren Alexander's ist für unsern Zweck nicht erforderlich. Es genügt, hervorzuheben, dass er, mit Aristoteles und Avicenna, sinnliche, d. h. an körperliche Organe gebundene, und vernünftige oder geistige Kräfte der Seele unterscheidet (pars animae sensibilis et rationalis), und diese wie jene in erkennende und bewegende (vires cognitivae et motivae, Q. 65. membr. 2. art. 3) eintheilt.

Die bewegenden Kräfte sind solche, welche zu einer Bewegung oder Thätigkeit geneigt machen auf Grund der vorausgegangenen Erkenntniss eines Gutes oder eines Uebels, wodurch ein Begehren oder Verabscheuen in der Seele erweckt wird[1]). Zu den bewegenden Kräften des sinnlichen Theiles der Seele gehören, nach Avicenna, die Phantasie, die sinnliche Urtheilskraft (vis aestimativa), sowie die begehrende und widerstrebende Kraft oder, nach Augustinus, das sinnliche Begehrungsvermögen (sensualitas, Q. 68. Prol.).

Die Frage, welches die bewegenden Kräfte des vernünftigen Theiles der Seele seien (vires motivae rationales), ist in verschiedener Weise gelöst worden. Johannes von Damaskus (de fide orth. II, 22) bezeichnet als solche das natürliche und das freie Wollen (voluntatem naturalem et electivam. Nomine autem electivae voluntatis intelligit liberum arbitrium). Das Buch de anima et spiritu (c. 3) unterscheidet die vernünftige begehrende und widerstrebende Kraft (potentia rationalis concupiscibilis et irascibilis).

Aristoteles (de an. III, 10) scheint nur die praktische Vernunft (intellectum practicum) als eine solche zu betrachten[2]), Augustinus hingegen (de Trin. XII, 7. 12) den höhern und den niedern Theil der Vernunft. Aus verschiedenen Zeugnissen (ex diversis locis), insbesondere aus der (oben genannten) Glosse zu Ezechiel 1, 4 ff., ergibt sich, dass auch die Synteresis und der freie Wille (liber. arbitrium) zu den bewegenden geistigen Kräften zu zählen sind (Q. 71. Prol.). Alle zuvor genannten Eintheilungen sind in einem gewissen Sinne berechtigt. Die bewegende Kraft der Seele erscheint nämlich vermöge ihrer Beziehungen zur menschlichen Thätigkeit als eine dreifache, als befehlende (vis imperativa), empfehlende (consiliatrix) und begehrende (affectiva). Unter den ersten Begriff sind der freie Wille und die Synteresis, unter den zweiten der höhere und der niedere Theil der Vernunft, unter den dritten das natürliche und das auf freier Wahl beruhende Wollen zu subsumiren[3]).

Eine vorzügliche Beachtung verdienen die Synteresis und der freie Wille. Sie sind die mächtigsten Seelenvermögen, und zur Leitung der übrigen berufen[4]).

[1]) Summa univ. theol. P. II. Q. 68. Prol.: Potest autem quaeri, qualiter phantasia et aestimativa dicantur motivae, cum inter cognitivas sint positae. Ad quod dicendum est, quod motivae dicuntur, quae disponunt ad motum per medium cognitionis boni et mali inclinantis ad appetitum vel fugam.

[2]) S. Anm. 3. Hiernach ist die Behauptung J. Walter's (die Lehre von der praktischen Vernunft in der griech. Philosophie. Jena 1874, S. 17) nicht zutreffend, dass Albertus Magnus den Begriff der „praktischen Vernunft" erfunden, bezw. in die Aristotelische Ethik eingeführt habe. Albert schrieb die Paraphrase der Aristotelischen Ethik, auf welche sich Walter beruft, erst nach dem J. 1260, während Alexander schon im J. 1245 starb. Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 66.

[3]) L. c. Q. 71. membr. 2: Ad secundum, quo quaeritur, cum sint plures partes motivae, penes quid accipiatur divisio: Ad quod dicendum est, quod cum in generali omnis vis motiva rationalis dividatur per imperativum, consiliatricem et affectivam, ut in hoc ostendatur quaedam Trinitatis similitudo in parte motiva, et unaquaeque harum differentiarum subdividatur, quaedam ejus divisio accipitur ex parte imperativae, quaedam ex parte consiliatricis, et quaedam ex parte affectivae. Ex parte imperativae illa, quae continet liberum arbitrium et synteresim. Quae imperativa aut est secundum directionem naturae aut rationis: secundum directionem rationis liberum arbitrium; secundum directionem naturae synteresis. Vel aliter: Imperativa aut est determinata ad unum, et dicitur synteresis; aut est potestas oppositorum, et dicitur liberum arbitrium. Ex parte vero consiliatricis accipitur divisio secundum quod accipitur ratio consulendi ex ordinatione recti ad superna bona vel ad inferiora bona, et secundum hoc dicitur portio rationis inferior vel superior. Ex parte vero affectivae cum dicitur alia voluntas thelesis alia bulesis, hoc est, alia est naturalis voluntas, alia electiva sive deliberativa, ut naturalis voluntas respondeat synteresi, deliberativa vero libero arbitrio. Quaedam vero sumuntur ex parte consiliatricis simul et affectivae; et hoc dupliciter: secundum convenientiam, quam habet anima rationalis cum angelo, et secundum hoc dividitur per intellectum practicum et vim appetitivam; vel secundum quod proprium est animae rationalis, et sic dividitur per rationalem concupiscibilem et irascibilem.

[4]) L. c.: Dicendum est ergo de libero arbitrio et de synteresi primo, quia se habent per

modum potentissimi in anima, et ita per modum praesidentis et imperantis. Quod autem liberum arbitrium se habeat per modum praesidentis et imperantis habetur a b. Bernardo in libro de lib. arbitrio (c. 10, 34): 'Liberum arbitrium suo conetur praeesse corpori, ut praeest sapientia orbi, attingens et ipsum a fine usque ad finem fortiter, imperans scilicet singulis sensibus et artubus tam potenter, quatenus non sinat regnare peccatum in suo mortali corpore'. Similiter quod praesidet Synteresis in suo genere potest haberi: Sicut enim aquila superfertur aliis, sic et Synteresis in suo genere superfertur aliis (Glossa Hier. s. Ezech. s. o. n. IV). Inprimis ergo quaeritur de libero arbitrio (Q. 72—75), et deinde de Synteresi (Q. 76), et ad illa cetera referamus.

VII. Die Erörterungen über die Synteresis (Q. 76) beginnen nicht, wie man erwarten sollte, mit einer vorläufigen Erklärung ihres Begriffes, oder ihres Verhältnisses zur Gewissensanlage im Allgemeinen. Sie wird vielmehr stillschweigend mit der letzteren identificirt. Erst später (Q. 77) erfahren wir Näheres über die wechselseitige Beziehung der beiden Begriffe Synteresis und Conscientia. Die Untersuchung über die Synteresis umfasst vier Punkte, welche durch folgende Fragen bezeichnet werden: 1) Utrum sit potentia vel habitus; 2) si sit ratio, vel voluntas, vel differens ab his; 3) utrum secundum eam contingat peccare; 4) utrum contingat eam extingui vel non extingui (Q. 76. Prol.).

Die Synteresis ist weder einfachhin als eine Kraft der Seele (potentia), noch auch als ein Habitus (ἕξις), sondern als eine Potentia habitualis zu bezeichnen. Es soll damit ausgedrückt werden, dass sie eine natürliche Fertigkeit der Seele sei, die nicht erst mühsam erworben zu werden braucht (Q. 76. membr. 1: ut notetur habitus naturalis, non acquisitus). Die Begründung dieses Satzes wird zunächst der wiederholt genannten „Glosse" entnommen. Diese deutet die drei ersten Gestalten der prophetischen Vision als Symbole menschlicher Seelenkräfte, den Adler aber als Sinnbild der Synteresis; mithin muss auch diese als eine Kraft der Seele aufgefasst werden (l. c.: Cum ergo aliae tres sint potentiae, potentia autem potentiis condividitur, erit synteresis potentia). Das Gleiche ergibt sich aus den Thätigkeiten der Synteresis. Durch diese erscheint sie zunächst als das Gegenbild der sinnlichen Begierlichkeit (sensualitas). Während nämlich letztere dem Willen die Neigung zu den vergänglichen Gütern einflösst, übt die Synteresis die gleiche Einwirkung auf ihn aus bezüglich der geistigen und ewigen Güter. Die Sinnlichkeit ist nun aber eine dem niedern Theile der Seele angehörende vis motiva; daher muss auch die Synteresis eine bewegende Kraft, und zwar in dem höhern Theile der Seele sein. Sie ist ferner das der Seele angeborene Erkenntnisslicht (lumen innatum), welches dem Willen in Bezug auf das von ihm zu ergreifende sittlich Gute voranleuchtet (lumen, quo illuminatur potentia motiva). Diese (angeborene) Erkenntniss muss aber als solche ein habitus naturalis genannt werden.

Das Subject der Synteresis ist demnach die Vernunft (ratio), d. h. der der Sinnlichkeit entgegengesetzte höhere Theil der Seele. Diese umschliesst einerseits die Erkenntnisskraft (ratio cognitiva), anderseits die bewegende Kraft (ratio motiva, Wille). Erstere ist, je nach den Objecten des Erkennens, als Princip der praktischen sittlichen

Erkenntniss, und als Princip rein theoretischer Erkenntnisse zu unterscheiden. Die Synteresis fällt unter den Begriff der praktischen Erkenntniss. Sie ist eine sittliche Erkenntniss, und zwar eine natürliche (naturalis, non deliberativa), d. h. wie aus den spätern Erörterungen über den Begriff der Conscientia sich ergibt, eine unmittelbar dem Geiste sich darbietende, nicht durch Vernunftschlüsse gewonnene [1]).

Aber auch dem Willen gehört die Synteresis an. Sie ist ein natürliches Wollen (voluntas naturalis), nicht ein auf Ueberlegung beruhendes freies Wollen (voluntas deliberativa). Mit dem natürlichen Wollen ist sie nicht schlechthin identisch, insofern ihr Object ausschliesslich das sittlich Gute bildet, während das Gebiet des natürlichen Wollens überhaupt sich weiter erstreckt. Der Beweis für diese Anschauungen ergibt sich wieder aus der zweifachen Thätigkeit, welche die Synteresis ausübt, indem sie einerseits die Erkenntniss des sittlich Guten dem Menschen vermittelt, anderseits ihn zum Guten antreibt, und vom Bösen abmahnt. Dass der Seele diese doppelte Befähigung in Bezug auf das sittliche Gebiet innewohne, wird überdiess durch Aussprüche der Väter (Hieronymus, Augustinus, Basilius, Johannes von Dam.) erhärtet [2]).

[1]) L. c. Q. 76. membr. 2: Respondetur ad hoc, quod ratio dicitur multipliciter. Uno modo secundum quod ratio dividitur ex opposito contra sensibilem vim: et hoc modo synteresis pertinet ad rationem, et dicitur ratio. Sed ratio, secundum quod sic dicitur, accipitur multipliciter. Nam ratio dicitur cognitiva et motiva. Secundum vero quod cognitiva, potest dici dupliciter: vel in quantum est judicativa credibilium vel operabilium, quae pertinent ad bonos mores; vel in quantum est judicativa cognoscibilium, quae non pertinent ad mores; et hoc ultimo modo non pertinet synteresis ad rationem. Primo autem modo accepta ratio adhuc dicitur dupliciter: vel in quantum est naturalis, vel in quantum est deliberativa. Prout est naturalis, dicitur synteresis, sed non prout est deliberativa.

[2]) L. c. membr. 2: Sicut ratio dicitur dupliciter, similiter et voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Synteresis est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem quod voluntas deliberativa. Voluntas tamen naturalis communior est quam synteresis. Nam voluntas naturalis se extendit ad ea, quae sunt meriti vel praemii, et ad ea, quae non sunt meriti vel praemii; synteresis autem coarctatur solum circa ea, quae sunt meriti vel praemii.

VIII. Subject der Sünde ist die Synteresis nicht. Nur der freie Wille kann sündigen und den Stand der Gnade einbüssen. Jedoch ist es denkbar, dass sie bei ihrer Thätigkeit des Erfolges ermangele; die Erleuchtung der Seele, welche sie bezweckt, kann durch die Sünde verhindert werden, ihre Abmahnung vom Bösen oder ihre Anregung zum Guten unwirksam bleiben [1]). Hingegen ist es nicht möglich, dass sie, etwa in Folge der Sünde, gänzlich ausgelöscht werde, weil sie zum natürlichen Wesensbestande der Seele gehört. In dieser Beziehung darf sie mit der unordentlichen Begierlichkeit (fomes peccati) nicht verglichen werden. Diese ist in der Seele nur in accidenteller Weise; darum kann sie auch (durch eine ausserordentliche Gnade) gänzlich beseitigt werden [2]). Die Synteresis ist also auch in den Verdammten noch vorhanden und wirksam; jedoch ist ihre Wirksamkeit hier, entsprechend dem Zustande der Verdammniss, in

etwa beschränkt und modificirt. Eine Hinneigung zum Guten oder einen Abscheu vor der Sünde als solcher vermag sie in den Verworfenen nicht hervorzubringen; sie erregt in ihnen nur ein beständiges Missfallen an der Sünde mit Rücksicht auf die Strafe, von welcher sie betroffen sind; oder mit andern Worten, sie erhält stets in ihnen das Schuldbewusstsein lebendig, vermöge dessen sie ihre Sünden als Ursache ihrer Verdammniss zu erkennen und schmerzlich zu bedauern genöthigt sind. Das ist „der nie sterbende Wurm", das sind die „Gewissensbisse", von welchen sie gepeinigt werden[3]).

[1]) L. c. Q. 76. membr. 3: Respondendum quod non est secundum synteresin peccare.... 'Praecipitari' (Gloss. Hier.) dicitur duobus modis. Uno modo dicitur praecipitari ruere in peccatum et cadere a statu gratiae, et hoc modo solum liberum arbitrium dicitur praecipitari. Alio vero modo dicitur praecipitari retardari a suo effectu sive non consequi suum effectum; et hoc modo dicitur synteresis praecipitari. Est enim duplex effectus, scilicet illuminare ad bonum et retrahere a malo remurmurando contra peccatum, sive etiam stimulare ad bonum. Quantum ad primum effectum dicitur obnubilari per peccatum, cum scilicet anima non consequitur effectum illuminationis; sed quantum ad secundum praecipitari dicitur, cum anima per eam non retrahitur a malo.

[2]) L. c. membr. 4. ad ult.: Synteresis naturaliter est in homine et potentia naturalis; illud autem, quod naturae est, non potest ex toto amitti per peccatum. Sed fomes accidentaliter est in anima; unde potest extingui per gratiae excellentiam.

[3]) L. c. membr. 4: Non ex toto extinguitur synteresis etiam in damnatis; remanet enim aliquis actus. Notandum quod sunt quidam effectus syntereseos quantum ad instinctum boni et displicentiam mali; et hoc dupliciter: vel in collatione ad poenam, vel praeter. Dicendum ergo quod quantum ad instinctum boni et displicentiam mali culpae absolute extincta est synteresis in diabolo et in damnatis. Secundum vero certum modum non est extincta, et hic remanet ad poenam... Et de hac dicitur Is. ult. 'Vermis eorum non morietur'. Habent ergo displicentiam mali in collatione ad poenam.

IX. An diese Sätze schliesst sich nun sofort, ohne Nachweis des Zusammenhanges, die Untersuchung über das Gewissen (conscientia) an. Sie befasst sich ungefähr mit denselben Fragen, welche bezüglich der Synteresis aufgeworfen wurden[1]). Im Eingange wird bemerkt, dass der Ausdruck Conscientia in der wissenschaftlichen Sprache in dreifachem Sinne gebräuchlich sei. Er dient zur Bezeichnung des Inhaltes unseres Bewusstseins oder Gewissens (pro eo quod conscimus); oder der geistigen Fertigkeit (habitus), kraft deren das Bewusstsein (das Gewissen) zu Stande kommt (pro eo quo conscii sumus); oder endlich zur Bezeichnung des natürlichen Seelenvermögens, welchem das Gewissen innewohnt (pro ipsa potentia habente vel recipiente illud quod conscimus, ... et sic dicitur conscientia naturalis potentia animae), so, beispielsweise, wenn von einem reinen oder unreinen Gewissen die Rede ist (Q. 77. membr. 1)[2]). Hier nun handelt es sich um das Gewissen in dem an zweiter Stelle genannten Sinne. Es kann als habituelles und als actuelles Gewissen aufgefasst werden. Das habituelle Gewissen (conscientia secundum habitum) verhält sich zu dem actuellen (consc. secundum actum accepta) so. wie das habituelle Wissen (scientia) zum actuellen. Das habituelle Gewissen ist eine dem Menschen

angeborene, natürliche Fertigkeit (habitus naturalis); die actuellen Aeusserungen desselben (actus conscientiae) sind jedesmal durch subjective Vernunftthätigkeiten des Menschen bedingt oder vermittelt [3]). In diesem letzteren Sinne aufgefasst, ist das Gewissen, wie die Vernunfthätigkeit (ratio) überhaupt, der Möglichkeit des Irrthums unterworfen; während die natürliche Gewissensanlage an sich dem Irrthum ebensowenig zugänglich ist, wie der die Wahrheit unmittelbar ergreifende Verstand (intellectus). Das Gewissen bietet dem Menschen aber nicht bloss die sittliche Erkenntniss dar, es wirkt in ihm zugleich auch eine Hinordnung oder Hinneigung zu dem erkannten sittlich Guten; es treibt zum Guten an, und mahnt vom Bösen ab. Es ist demnach eine aus mehreren Momenten zusammengesetzte Fertigkeit, ein habitus cognitivus und ein habitus motivus zugleich [4]).

Die Frage, ob das Gewissen in der Seele beständig wirksam sei, ist zu bejahen. Wie nämlich das Schwere stets von der Neigung, sich nach der Tiefe hin zu bewegen, beeinflusst wird (semper est sub actu suae inclinationis naturalis), wenngleich es diese Bewegung nicht immer thatsächlich ausführt, so verhält es sich ähnlich mit dem Gewissen. Seine natürliche Thätigkeit besteht darin, dass es den freien Willen anregt (inclinare liber. arbitrium), das Gute zu thun und das Böse zu meiden; es ist nicht seine Aufgabe, den Willen zu bestimmten Entschlüssen zu bewegen (movere liber. arbitrium ad hoc aut ad illud); diese sind vielmehr durch dessen eigene Zustimmung bedingt. Jene natürliche Thätigkeit nun übt das Gewissen allzeit aus; auch dann, wenn der Wille seinen Antrieben nicht folgt (l. c. membr. 4).

[1]) L. c. Q. 77. Prol.: Consequenter quaerendum est de conscientia, primo an sit potentia vel habitus; 2) si sit habitus, utrum naturalis vel acquisitus; 3) si sit habitus naturalis, utrum sit cognitivus, vel motivus; 4) utrum sit semper in actu; 5) utrum sit idem, quod lex naturalis; 6) utrum sit idem quod synteresis.

[2]) L. c. membr. 1: Ad hoc, quod objicitur, quod conscientia dicitur esse erronea vel tranquilla, munda vel immunda, quod non convenit naturali potentiae, dicendum quod conscientia accipitur ibi pro habitu acquisito, qui scilicet relinquitur in anima ex eo, quod conscitur. Unde concedo quod secundum hunc modum non dicitur potentia primo et principaliter. Quod autem objicitur, quod conscientia in damnatis est poena, dicendum quod conscientia accipitur ibi pro afflictione consequente, non pro habitu vel potentia. Cum autem dicitur quod conscientia dicitur esse munda vel immunda, accipitur pro potentia, quae dicitur aliquando munda adveniente gratia, aliquando immunda adveniente culpa.

[3]) L. c. membr. 2: Sicut scientia accipitur secundum actum et secundum habitum .... similiter et conscientia, quae in se scientiam includit, potest accipi secundum actum et secundum habitum. Unde conscientia est talis habitus, a quo potest elici actus, qui non prius fuit elicitus; nihilominus tamen habet semper aliquem actum secundum habitum, etsi non secundum actum, ut post videbitur (membr. 4). Prout ergo accipitur secundum habitum, bene concedimus, quod est habitus naturalis, sed prout secundum actum, acquisitus.

[4]) L. c. membr. 3: Est habitus pure cognitivus, sicut habitus principii ‘omne totum est majus sua parte’; et est habitus pure motivus, sicut est habitus virtutis; et est habitus, qui non solum

est cognitivus, sed etiam inclinativus in motum, sicut in prosecutione boni aut fuga mali: et talis habitus est conscientia. Unde non debemus ponere conscientiam sub uno habitu tantum sed sub duobus .... ratione cognitionis ordinatur sub habitu cognitivo, ratione ejus quod ordinat ad prosecutionem boni et fugam mali, ordinatur sub habitu motivo. Et prout est habitus naturalis, non dicitur mala, cum est de malo, vel bona, cum est de bono; tamen prout dicimus acceptionem quandam rationis, recipit aliquo modo istas differentias: rectum, erroneum et alia huiusmodi... secundum quod intellectus semper est rectus, ratio autem recta et non recta, sic conscientia prout est habitus naturalis, semper est recta; prout vero dicit acceptionem quandam rationis, potest dici quandoque recta, quandoque non recta. Weitere, jedoch vorwiegend casuistische Erörterungen über das irrige Gewissen und seine verpflichtende Kraft s. P. II. Q. 137. membr. 3; über das perplexe Gewissen l. c. membr. 4.

X. Das Naturgesetz steht zum Gewissen in der gleichen Beziehung, wie ein Princip zu der Erkenntniss desselben. Da nämlich das Naturgesetz ein der Vernunft zugängliches Erkenntnissobject bildet, so ist es auch der natürliche Gegenstand der Gewissensthätigkeit [1].

Um das Verhältniss des Gewissens zur Synteresis zu bestimmen, muss man eine höhere und eine niedere Seite an demselben unterscheiden. Erstere ist die natürliche Gewissensanlage als solche (habitus naturalis, potentia habitualis); sie ist mit der Synteresis sachlich identisch (secundum rem reducitur ad synteresim). Die niedere Seite des Gewissens bilden die durch die subjective Vernunftthätigkeit vermittelten Urtheile desselben im Einzelnen (acceptio ex parte rationis), welche ebensowohl wahr als irrig sein können (s. o. n. IX). Im letzteren Falle ist es dann nicht eigentlich das Gewissen, welches irrt, sondern die in dem Gewissensspruch eingeschlossene Erkenntniss ist eine irrige [2].

[1]) L. c. Q. 77. membr. 5: Lex enim naturalis scripta est in corde; unde etiam est quoddam scibile, quod dirigit potentiam intellectivam ad motum, prout habet in se rationem cognitivi. Unde sicut in scientia principii includitur ipsum principium, sic in conscientia lex naturalis.

[2]) L. c. membr. 6: Conscientia habet duo in se: unum quod est sicut supremum, et quoad hoc conjungitur ipsi synteresi, et dicit habitum naturalem; et aliud quod est inferius, et sic conjungitur magis rationi. Et sic dicit rationem acceptionis, quae notatur in hoc, quod dicitur 'con'; et sic recipit errorem et perturbationem et hujusmodi similia; a parte enim inferiori bene potest accidere error. Tamen quod erret, hoc non est per se, plus enim se tenet ex parte synteresis, quae potentia habitualis dicitur, quam ratione scientiae, quae includitur in ipsa, ratione cujus est in ipsa rectitudo. Unde ratione ejus quod dicit habitum, se tenet ex parte, quae potentia habitualis dicitur; sed ratione ejus, quod dicit acceptionem, ex parte rationis; ex parte hujus recipit praedictas differentias ... Dicendum enim est, quod conscientia a parte superiori secundum rem reducitur ad synteresim.

XI. Was uns in diesen Erörterungen über die Synteresis und das Gewissen dargeboten wird, kann ohne Zweifel den Charakter eines vollständig ausgeführten, oder auch nur in den Umrissen überall klar und scharf gezeichneten Bildes nicht beanspruchen. Wir möchten es eher als eine Sammlung lose aneinander gereihter Skizzen oder Studien

zu einer Gewissenstheorie bezeichnen. Es ist ein erster, vielfach noch unvollkommener Versuch, das fragliche psychologische Problem zu lösen; ein Versuch jedoch, der schon seiner Originalität wegen Beachtung verdient, vorzüglich aber um desswillen, weil er auf Jahrhunderte hin zum Ausgangspunkt und zur Grundlage für die weitere Erörterung unseres Gegenstandes geworden ist.

Wenn wir noch einmal den Gesammtinhalt der mitgetheilten Sätze überblicken, so dürfte sich Folgendes als die Gewissenstheorie Alexander's ergeben:

Das Gewissen ist einerseits eine dem höhern Theile der menschlichen Seele (ratio) von Natur innewohnende Anlage oder Fertigkeit (potentia habitualis, habitus); anderseits eine durch subjective Vernunfturtheile (acceptio rationis) vermittelte Bethätigung jener Anlage (actus conscientiae). Jene natürliche Fertigkeit als solche wird Synteresis genannt. Sie umfasst ein doppeltes Moment, eine dem Irrthum nicht unterworfene natürliche sittliche Erkenntniss (ratio naturalis, intellectus), und eine dieser letzteren entsprechende natürliche Fertigkeit oder Neigung des Willens (habitus voluntatis naturalis), wodurch derselbe zum Guten angeregt und vom Bösen abgezogen wird. Vernunft und Wille sind also Träger der Synteresis, und beide bei ihrer Bethätigung betheiligt. Sie übt auf den freien Willen als solchen keinen zwingenden, sondern nur einen anregenden und leitenden Einfluss aus; und diesem bleibt der Wille beständig unterworfen, auch da, wo er mit seinen Entschlüssen den Impulsen der Synteresis widerspricht. Daher in solchem Falle das schmerzliche Schuldgefühl, welches auch in den Verworfenen als ein Werk der Synteresis ewig fortdauert.

Wir vermissen hier vor Allem eine genauere Begrenzung der in der Synteresis eingeschlossenen sittlichen Erkenntniss, sowie die Aufhellung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen dieser Erkenntniss und der gleichfalls zum Wesen der Synteresis gehörenden Willensbethätigung. Aus den anderweitigen psychologischen Erörterungen Alexander's lassen sich diese Lücken jedoch in etwa ergänzen. Jene Erkenntniss charakterisirt er näher durch den Gegensatz von intellectus und ratio, oder auch von ratio naturalis und deliberativa (l. c. Q. 76. membr. 2., oben n. VII. Q. 77. membr. 3., n. IX.). Die in der Synteresis sich bethätigende Erkenntniss ist eine natürliche, die im einzelnen Gewissensspruch (conscientia) hervortretende eine auf Ueberlegung beruhende (deliberativa); jene gehört dem Verstande (intellectus) an, und ist dem Irrthum nicht unterworfen; diese beruht auf einem Vernunfturtheile (acceptio rationis), das möglicherweise auch ein irriges sein kann. Hiernach kann die in der Synteresis zur Aussprache gelangende Erkenntniss sich nur auf solche sittliche Wahrheiten oder Gesetze erstrecken, welche unmittelbar und mit zwingender Evidenz vom Verstande erfasst werden. Wir haben also wohl an die allgemeinsten sittlichen Grundsätze hierbei zu denken, welche sich dem menschlichen Geiste ebenso unmittelbar aufdrängen, wie die allgemeinsten logischen oder metaphysischen Principien (vgl. l. c. Q. 69. membr. 1; membr. 2. art. 3). Bezüglich des oben an zweiter Stelle genannten Punktes muss auf den Begriff der „bewegenden" Seelenkräfte (vires motivae) verwiesen werden, welchen ja auch die Synteresis zugezählt wird. Diese disponiren den Menschen zu einer Bewegung oder Thätigkeit, indem sie durch die

(geistige oder sinnliche) Vorstellung eines Gutes oder eines Uebels ein Begehren oder Verabscheuen in dem Willen erregen (s. o. n. VI). So ist denn auch die Synteresis eine vis motiva, weil sie mittelst der sittlichen Erkenntniss, welche sie einschliesst, in dem freien Willen eine Anregung oder Hinneigung zum Guten oder einen Abscheu wider das Böse hervorruft. Diese Regungen des Willens sind also in jedem einzelnen Falle bedingt durch die entsprechende sittliche Erkenntniss; ob aber ausserdem noch durch eine dem Willen selbst eigenthümliche natürliche Beschaffenheit, wird nicht gesagt. Doch scheint dies die Meinung Alexander's zu sein, da er ja die Synteresis als einen natürlichen Habitus bezeichnet, welcher nicht bloss der Vernunft, sondern auch dem Willen innewohnt; und in letzterer Beziehung sie auch geradezu mit der natürlichen Neigung des Willens, das Gute zu begehren, und das Böse zu verabscheuen, identificirt (s. o. n. VII). Indess wird die teleologische Bedeutung dieser natürlichen Willensbeschaffenheit nicht näher in Betracht gezogen; und so bleibt denn auch ihre Beziehung zu dem andern wesentlichen Bestandtheile der Synteresis, der natürlichen sittlichen Erkenntniss, unaufgehellt.

Aehnliche Mängel begegnen uns in der Erklärung der andern Seite des Gewissensbegriffes, welche Alexander mit dem Namen Conscientia bezeichnet. An dem Gewissen, heisst es, ist eine höhere und eine niedere Seite zu unterscheiden; durch jene steht es zur Synteresis in innerer Beziehung, ja ist sachlich (secundum rem) mit ihr eins; während es seiner niedern Seite nach auf einem dem Irrthum zugänglichen Vernunfturtheil (acceptio rationis) beruht. Wie ist denn, so fragen wir, diese Unterscheidung begründet? Wie und wodurch sind die beiden Seiten des Gewissens gegen einander abgegrenzt, und warum wird jene Synteresis, diese Conscientia genannt? Dass damit nicht beabsichtigt werde, „den biblischen Begriff der συνείδησις in zwei unabhängig von einander daseiende Faktoren" zu spalten (Hofmann a. a. O. S. 46), ist klar, da ja gesagt wird, das Gewissen sei seiner höhern Seite nach mit der Synteresis identisch. Aber was ist nun der niedere Theil des Gewissens? Wir würden erwarten, dass auch hier, der Synteresis entsprechend, zunächst eine natürliche Anlage oder Fertigkeit gemeint sei. Dies ist jedoch nicht der Fall. Das Gewissen erscheint, nach dieser Seite aufgefasst, als ein Vernunfturtheil (acceptio rationis), welches unter Umständen auch ein irriges sein kann (s. o. n. X). Hieraus ergibt sich, dass unter dem niedern Theile des Gewissens der einzelne Gewissensspruch, im Unterschiede von der habituellen Gewissensanlage, zu verstehen sei. In jeder Bethätigung des Gewissens ist also ein doppeltes Moment enthalten, ein höheres und ein niederes, ein von Natur der Seele innewohnendes, und ein im gegebenen Falle durch die Vernunft gesetztes. Das höhere ist die Synteresis; diese ist zunächst an dem einzelnen Gewissensspruch betheiligt; jedoch zugleich mit ihr auch die überlegende Vernunft (ratio deliberativa). Darum kann nun auch wieder von einem habituellen Gewissen geredet werden (habitus conscientiae); dieses ist eben die Synteresis, aus welcher die einzelnen Gewissenssprüche durch Vermittlung eines Vernunfturtheiles hervorgehen (Q. 77. membr. 2, s. o. n. IX). In welcher Weise nun aber Synteresis und Vernunft in dem Gewissensspruche zusammenwirken, wird nicht näher in Betracht gezogen. Auch ist die Frage übergangen, welchen

Einfluss der Sündenfall auf die natürliche Gewissensanlage ausgeübt habe, und welche Bedeutung die übernatürliche Offenbarung und die Erlösung für die Gestaltung des Gewissens besitzen. In methodischer Hinsicht wäre statt der häufig nur äusserlichen Beweisführung eine eingehendere Analyse der verschiedenen Gewissensfunctionen geboten gewesen. Hierbei würde ohne Zweifel auch das Verhältniss des Gewissens zur göttlichen Weltordnung, oder die ethische und religiöse Bedeutung desselben, welche nur oberflächlich gestreift wird, die geziemende Beachtung gefunden haben.

XII. Trotz der hervorgehobenen Mängel seiner Lehre kann doch Alexander von Hales das Verdienst nicht bestritten werden, die Erörterung der Frage nach dem Wesen des Gewissens wirksam angeregt, und die Lösung derselben in fruchtbarer Weise eingeleitet zu haben. Den Beweis hiefür bietet sofort die Gewissenstheorie seines Schülers und Ordensgenossen Bonaventura, welcher im J. 1248 (nach dem Rücktritte des Johannes von Parma) sein Nachfolger auf dem Lehrstuhle zu Paris wurde (vgl. Wadding, Annal. a. 1274. Bonelli, Prodrom. ad opera omnia s. Bonav. Bassan. 1767. Hist. litt. de la France XIX, 266 ss. Pamfilo da Magliano, Storia compend. di s. Francesco e de' Francescani. Roma 1874, I, c. 21. Freib. Kirchenlex. 2. A. II, 1017 ff.). Das theologische Hauptwerk Bonaventura's ist der umfangreiche Commentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus. Hier findet sich auch (Lib. II. Dist. 39) die eingehendste Darlegung seiner Ansicht über das Wesen und die sittliche Bedeutung des Gewissens.

In durchaus sachgemässer Weise knüpft er seine Erörterung an die Lehre des Lombarden über den menschlichen Willen, als Princip des sittlichen Lebens, an. Es soll insbesondere der Satz dadurch näher erklärt werden, dass der Mensch von Natur das Gute wolle und begehre (Petr. Lomb. Sent. II. Dist. 39. § 3). Bonaventura findet in demselben einen Hinweis auf das Gewissen und die Synteresis. Diese sind es eben, welche dem Willen des Menschen die genannte natürliche Vollkommenheit verleihen[1]. Hienach sei zur Aufhellung jenes Satzes eine zweifache Untersuchung erforderlich; die eine über das Gewissen, als leitende Regel des Willens; die andere über die Synteresis, welche der Gewissensfunke (scintilla conscientiae, Hier. in Ezech. 1, 4 ss., o. n. IV) genannt werde[2], um damit anzudeuten, dass sie ein wesentliches, die Wirksamkeit des Gewissens bedingendes Moment der Gewissensanlage selbst sei (II. Sent. Dist. 39. art. 2. Q. 1; s. u. n. XVI.). An diesem Punkte tritt sogleich ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen der Theorie Bonaventura's und der des Alexander von Hales hervor. Die Synteresis erscheint hier als ein integrirender Bestandtheil der einen Gewissensanlage, während das wechselseitige Verhältniss beider Begriffe, und darum auch die Berechtigung dieser Unterscheidung an sich, dort nicht genügend aufgehellt wurde. Das Gewissen (conscientia) ist bei Bonaventura der Hauptbegriff, bei Alexander nahm die Synteresis diese Stelle ein. Auch wird das Gewissen seiner ethischen Bedeutung nach, als ein Hauptfactor des sittlichen Lebens, von vorneherein bestimmt gekennzeichnet. Das Gewissen ist es, welches dem freien Willen den Charakter eines sittlichen Vermögens erst verleiht, indem es ihm die sittliche Norm für seine Entschlüsse darbietet und ihm eine innere Neigung zum

Guten einflösst. Doch wir haben zunächst die Lehre Bonaventura's in ihrer objectiven Gestalt darzulegen.

[1]) II. Sent. Dist. 39. Expos. text.: Et sic principaliter duo determinat Magister in parte ista: qualiter voluntas videlicet depravari possit, cum sit naturalis animae potentia; et qualiter homo naturaliter bonum velit et appetat, videlicet ratione naturalis judicatorii, quod quidem est conscientia, quae semper bonum dictat, et ratione scintillae rationis vel conscientiae, quae quidem est synteresis, quae semper ad bonum inclinat, et contra malum recalcitrat.

[2]) L. c. art. 1: Ad intelligentiam igitur hujus partis incidit hic quaestio circa duo: primo quaeritur de ipsa conscientia, quae est voluntatis quaedam regula directiva; secundo quaeritur de synteresi, quae dicitur ipsius conscientiae scintilla.

XIII. Die Untersuchung über das Gewissen erstreckt sich naturgemäss auf drei Punkte. Sie hat das Subject oder den Träger des Gewissens, den Ursprung und die verpflichtende Kraft desselben ins Auge zu fassen [1]). Als Subject des Gewissens ist nicht der Wille, sondern die Vernunft (intellectus) zu betrachten (L. c. art. 1. Q. 1. Concl.: Conscientia se tenet ex parte cognitivae potentiae, licet non speculativam, sed practicam respiciat cognitionem). Die Erörterung dieses Satzes beginnt mit der oben schon (n. IX) aus Alexander von Hales mitgetheilten Bemerkung über den dreifachen Sinn des Wortes Conscientia, sofern dasselbe bald den Inhalt unseres sittlichen Bewusstseins (conscitum), bald das Erkennen selbst (pro eo quo conscii sumus, scilicet pro habitu), bald das erkennende Seelenvermögen (pro ipsa potentia conscientiae) bezeichnet. In der an zweiter Stelle genannten Bedeutung aufgefasst, ist das Gewissen eine die Vernunft vervollkommnende Fertigkeit, und zwar sofern sie praktische, d. h. dem Willen bei seiner Thätigkeit voranleuchtende Vernunft ist. Als solche besitzt sie den Charakter eines bewegenden Princips, indem sie die Thätigkeiten des Willens zwar nicht bewirkt, jedoch ihm dieselben vorschreibt und ihn dazu anregt. In diesem Sinne bietet also auch das Gewissen dem Willen die Regeln des sittlich guten Handelns dar; und legt nach vollbrachter That Zeugniss ab über die sittliche Beschaffenheit derselben (testificatur de bono facto, quod est bonum, et de malo facto, quod est malum [2]).

Für diese Auffassung werden folgende Beweismomente geltend gemacht. Als ein Erkennen (scire) wird das Gewissen charakterisirt in der hl. Schrift (Eccl. 7, 23: Scit enim conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis); durch den Ausspruch des Johannes von Damaskus, dass das Gewissen ein Gesetz unserer Vernunft sei (lex intellectus nostri, vgl. de fide orthod. IV, 20); und durch den Namen selbst, der soviel als Bewusstsein, d. h. ein Wissen um etwas, bedeutet. Man redet ferner von einem richtigen oder irrigen Gewissen; diese Unterscheidungen können nur bei einem actuellen oder habituellen Erkennen Platz greifen. Das Gleiche ergibt sich aus den Thätigkeiten des Gewissens. Es urtheilt, leitet, bezeugt, überführt. Das Alles sind Erkenntnissacte. Nach dem psychologischen Grundsatze, Actus et habitus sunt eiusdem potentiae, muss demnach das habituelle Gewissen dem Erkenntnissvermögen zugewiesen werden. (L. c. Q. 1).

Man darf nicht einwenden, das Gewissen könne kein blosses Erkennen sein, da demselben ja auch Willensthätigkeiten oder Affectionen beigelegt würden, wie z. B. Widerstreben (remorsus), Freude und Qual. Diese Ausdrucksweise ist eben eine ungenaue. Das Gewissen selbst ist nicht das Subject dieser Thätigkeiten oder Affectionen, sondern der Wille oder das Begehrungsvermögen (bzw. das Gefühl oder Gemüth); das Gewissen ist nur die Ursache derselben. So ruft es das Gefühl der Freude oder des Schmerzes hervor, indem es der vollbrachten That das Zeugniss der sittlichen Güte oder Schlechtigkeit ausstellt; und es befiehlt (dictat) dem Willen das Widerstreben gegen das Böse, indem es eine Handlung als sündhaft kennzeichnet; bewirkt wird dann dieses Widerstreben durch die Synteresis [3]).

[1]) L. c. art. 1. Prol.: Primo quaeritur de ipsa conscientia in comparatione ad subjectum, utrum scilicet sit ex parte cognitivae, vel ex parte affectivae; secundo quaeritur de ipsa conscientia in comparatione ad originem, utrum scilicet sit a natura, vel ab acquisitione; tertio quaeritur de ea in comparatione ad affectum, videlicet utrum omnis conscientia habeat obligare.

[2]) L. c. art. 1. Q. 1: Si igitur quaeratur conscientia cujus potentiae sit habitus, dicendum quod est habitus potentiae cognitivae, aliter tamen quam sit ipsa speculativa scientia: quia scientia speculativa est perfectio intellectus nostri in quantum est speculativus; conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum in quantum est practicus, sive in quantum dirigit in opere: et sic intellectus habet quodam modo rationem motivi, non quia efficiat motum, sed quia dictat et inclinat ad motum; et propterea talis habitus non simpliciter nominatur scientia, sed conscientia, ut in hoc significetur, quod habitus iste non perficit illam potentiam speculativam in se, sed prout est quodam modo juncta affectioni et operationi. Propter quod nos non dicimus, quod dictamen conscientiae sit ad hoc principium: Omne totum est majus sua parte, et ad similia; sed bene dicimus, quod conscientia dictat, Deum esse honorandum, et consimilia principia, quae sunt sicut regulae agendorum.

[3]) L. c. ad 4: Conscientia dicitur remordere propter hoc, quod dum ipsa monstrat aliquod malum ipsi affectui habenti rectitudinem, superinducit remorsum, pro eo quod ille affectus recalcitrat. Unde remorsus non est a conscientia principaliter movente, sed sicut a dictante; a scintilla autem conscientiae, quae quidem est synteresis, est sicut a movente, ut melius jam parebit. Ib. ad 5: Ad illud, quod objicitur, quod poenale et delectabile est ex parte conscientiae, dicendum quod non est a conscientia, nec in conscientia, nisi sicut in disponente et dictante: gaudere enim et dolere proprie affectionis est. Sed cum conscientia, quae est rectus testis, testificatur de bono facto, quod est bonum, et de malo facto, quod est malum, generat ex hoc dolorem vel gaudium in affectu.

XIV. Woher nun das Gewissen? Ist es eine angeborene oder eine erworbene Fertigkeit? Sofern die allgemeinsten sittlichen Grundsätze (prima principia moralia) den Gegenstand des Gewissens bilden, ist es eine dem Menschen angeborene Fertigkeit (habitus innatus); jedoch nicht in dem Sinne, als ob die Begriffe oder Ideen, welche den Inhalt jener Grundsätze ausmachen, dem Geiste angeboren wären. Es wird nur desshalb so genannt, weil das natürliche Vernunftlicht ausreicht, um jene Grundsätze unmittelbar

und mit Evidenz zu erkennen, sobald die entsprechenden Begriffe auf Grund äusserer oder innerer Erfahrung gewonnen worden sind. Diese Erkenntniss erstreckt sich, wie bemerkt, nur auf die allgemeinsten sittlichen Gesetze, wie z. B. diese: Was du nicht willst, dass dir geschehe, das thue auch keinem Andern; oder, man muss Gott gehorchen, u. dgl. Ausserdem gibt es aber viele specielle sittliche Vorschriften, deren Erkenntniss der Mensch nur durch Belehrung oder eigene Denkoperationen zu gewinnen vermag. Diese fallen unter den Begriff einer erworbenen Erkenntniss, und unter diesem Gesichtspunkte betrachtet erscheint also auch das Gewissen als ein Habitus acquisitus [1]).

Dass das Gewissen in dem zuvor erklärten Sinne eine natürliche Fertigkeit sei, erhellt aus dem, was Röm. 2, 14. 15 über das dem Menschen ins Herz geschriebene natürliche Sittengesetz gesagt wird. Der Apostel deutet an, dass darunter das im Gewissen sich aussprechende Gesetz zu verstehen sei. In gleichem Sinne redet auch der hl. Augustinus (de lib. arb. III, 20) von einem natürlichen Erkenntnisslicht (naturale iudicatorium), welches den Menschen zur Wahrheit und zum Guten hinleitet; ebenso ist der Ausspruch Isidor's von Sevilla, Ius naturale est, quod natura docuit omnia animalia, auf das Gewissen zu beziehen (vgl. Isid. Hisp. Etymol. V, 4. 1: Ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur). Ferner sind die dem Menschen von Natur eigenthümlichen Triebe, nach Glückseligkeit zu streben, die Eltern zu ehren u. dgl. nur daraus erklärlich, dass ihm eine diese Triebe weckende natürliche Erkenntniss innewohnt. Durch diese Erkenntniss ist auch die verpflichtende Kraft bedingt, vermöge deren der Wille sich erfahrungsmässig an das Naturgesetz gebunden fühlt (l. c. Q. 2).

Bezüglich der allgemeinsten sittlichen Grundsätze ist die Vernunft, und demnach auch das Gewissen, dem Irrthum nicht unterworfen; wohl aber ist dieses der Fall bezüglich der speciellen Vorschriften, welche nur durch vergleichende und unterscheidende Vernunftthätigkeiten erkannt werden können. Aus diesem Grunde muss die Möglichkeit eines irrigen Gewissens zugegeben werden.

[1]) L. c. art. 1. Q. 2: Habitus cognitivi quodam modo sunt nobis innati, qnodam modo acquisiti, non tantum loquendo de cognitione in particulari, et de cognitione conclusionum, sed etiam de cognitione principiorum. Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet praesentia cognoscibilis, et lumen, quo mediante de illo judicamus, sicut videmus in visu, ut in praecedenti auctoritate innuit Augustinus (de Trin. XI, 2): dicunt igitur quod habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei ... Omnes enim in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur naturale judicatorium; species autem et similitudines rerum acquiruntur nobis mediante sensu, sicut expresse dicit Philosophus in multis locis; et hoc etiam experientia docet. Nemo enim unquam cognosceret totum, aut partem; aut patrem aut matrem, nisi sensu aliquo exteriori speciem ejus acciperet: et hinc est, quod amittentes unum sensum, necesse habemus unam scientiam amittere. Illud autem lumen, sive naturale judicatorium, dirigit ipsam animam in judicando tam de cognoscibilibus, quam de operabilibus. Sed hoc est attendendum praecipue, quia sicut inter cognoscibilia quaedam sunt valde evidentia, sicut dignitates et prima principia, quaedam vero sunt minus

evidentia, sicut conclusiones particulares: sic et in operabilibus quaedam sunt maxime evidentia, utpote illud: Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris; et, quod Deo obtemperandum est; et consimilia. Quemadmodum igitur cognitio principiorum primorum ratione illius luminis dicitur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum sine aliqua persuasione superaddita, propter sui evidentiam: sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est, pro eo quod judicatorium illud sufficit ad illa cognoscenda. Rursus, quemadmodum cognitio particularium conclusionum scientiarum acquisita est, pro eo, quod lumen nobis innatum non plene sufficit ad illa cognoscenda, sed indiget aliqua persuasione et habilitatione nova, sic etiam intelligendum est ex parte operabilium, quod quaedam sunt agenda, ad quae tenemur, quae non cognoscimus nisi per instructionem superadditam. Quoniam igitur conscientia nominat habitum directivum nostri judicii respectu operabilium, hinc est, quod quodam modo habitum nominat innatum, et quodam modo nominat acquisitum. Habitum, inquam, innatum nominat respectu eorum, quae sunt de primo dictamine naturae; habitum vero acquisitum respectu eorum, quae sunt instructionis superadditae. Habitum etiam innatum dicit respectu luminis directivi, habitum nihilominus acquisitum respectu speciei ipsius cognoscibilis .... Si qua autem sunt cognoscibilia, quae quidem cognoscantur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, utpote respectu hujus, quod est Deum amare et Deum timere. Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam; imo Dei notitia naturaliter est nobis inserta, sicut dicit Damascenus (de fide orth. I, 1. 3). Quid autem sit amor et timor, non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam; hujusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima.

[2]) L. c. art. 2. Q. 3. ad 4: Conscientia non tantum consistit in universali, imo etiam descendit ad particulare; non tantummodo movetur motu simplici, imo etiam collativo, nec mirum, quia consistit in ratione, cujus quidem rationis est, unum ab altero discernere, et unum ad alterum conferre: et ideo licet conscientia, prout stat in universali et movetur aspectu simplici, sit semper recta; prout tamen descendit ad particularia et confert, potest fieri erronea propter hoc, quod intermiscet se actibus rationis deliberativae.

XV. Den Vorschriften seines Gewissens zu folgen, ist für den Menschen eine unverbrüchliche Pflicht; so zwar, dass Alles, was gegen das Gewissen geschieht, ihm zur Sünde gereicht. Diese Regel erleidet nur dann eine Ausnahme, wenn das Gewissen irriger Weise, d. h. im Widerspruch mit dem göttlichen Gesetze, etwas befiehlt oder verbietet. Hier ist man zunächst verpflichtet, das (irrige) Gewissen zu berichtigen, bevor man sich zum Handeln entschliesst. Wenn man dies verabsäumte, so würde man sich ebensowohl durch Befolgung als durch Nichtbeachtung des irrigen Gewissensspruches versündigen. Denn im erstern Falle würde man das thun, was objectiv sündhaft ist und als solches auch irgendwie erkannt wird; im letzteren Falle aber das, was man (so lange eben der Irrthum fortdauert) als dem göttlichen Gesetze widersprechend ansieht. Durch die subjective Erkenntniss ist aber die Absicht und die Gesinnung des Handelnden bedingt, und diese ist für die sittliche Beschaffenheit des Handelns vor Gott ebenso sehr massgebend, wie der objective Charakter der Handlung an sich [1]).

Die verpflichtende Kraft des Gewissens hat ihren Grund in der Beziehung desselben zu Gott, als dem Urheber der sittlichen Ordnung. Es waltet im Menschen als Gottes Herold und Bote; im Namen Gottes ertheilt es seine Befehle. Darum ist es auch eine Verachtung Gottes, wenn der Mensch gegen sein Gewissen handelt; er widerspricht dann dem göttlichen Gesetze, oder doch dem, wovon er, im Falle eines irrigen Gewissens, glaubt, dass es Gottes Gesetz sei[2]). Das Gewissen hat Gott dem Menschen in der Absicht anerschaffen, damit er in demselben einen Führer auf dem Wege der Tugend besässe[3]).

[1]) L. c. art. 1. Q. 3: Conscientia aliquando dictat aliquid quod est secundum legem Dei; aliquando aliquid quod est praeter legem Dei; aliquando aliquid quod est contra legem Dei; et loquimur hic de dictamine per modum praeceptionis vel prohibitionis, non per modum consilii sive persuasionis. In primis quidem conscientia simpliciter ligat et universaliter, pro eo, quod ad illa homo ligatus est per legem divinam, et conscientia, quae illi concordat, ligatum ostendit. In secundis vero conscientia ligat, quamdiu manet; unde vel tenetur homo conscientiam deponere, vel tenetur illud, quod conscientia dictat, adimplere, utpote si dictat, quod necessarium est ad salutem festucam de terra levare. In tertiis vero conscientia non ligat ad faciendum vel non faciendum, sed ligat ad se deponendum, pro eo, quod cum talis conscientia sit erronea, errore repugnante legi divinae, necessario, quamdiu manet, ponit hominen extra statum salutis; et ideo necesse est ipsam deponere: quia sive homo faciat quod dictat, sive ejus oppositum, mortaliter peccat. Si enim faciat, quod conscientia dictat, et illud est contra legem Dei, et facere contra legem Dei sit mortale peccatum, absque dubio mortaliter peccat. Si vero facit oppositum ejus, quod conscientia dictat, ipsa manente, adhuc peccat mortaliter, non ratione operis quod facit, sed quia malo modo facit. Facit enim enim in contemtum Dei, dum credit, sibi dictante conscientia, hoc Deo displicere, quamvis Deo placeat .... Et ratio hujus est, quia non tantum attendit Deus, quid homo faciat, sed quo animo faciat; et iste qui facit quod Deus jubet, credens facere contra ipsius Dei voluntatem, non facit bono animo, sed malo; et ideo peccat mortaliter. Sic igitur patet, quod omnis conscientia aut ligat ad faciendum quod dictat, aut ligat ad se deponendum.

[2]) L. c. ad 3. arg. pro fundam.: Ad illud vero quod objicitur, quod ad nihil (consc.) ligat per se, et quod non dicitur peccatum, quod fit contra conscientiam, sed contra legem Dei, dicendum, quod facere contra legem Dei potest esse dupliciter, vel vere, vel interpretative, sive secundum veritatem, sive secundum reputationem; et utroque modo est peccatum mortale. Utroque enim modo contemnitur Deus; et quamvis faciens contra conscientiam non semper faciat contra legem Dei secundum veritatem, facit tamen vel secundum veritatem vel secundum reputationem: quia conscientia est sicut praeco Dei et nuntius: et quod dicit, non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, sicut praeco cum divulgat edictum regis. Et hinc est, quod conscientia habet virtutem ligandi in his, quae possunt aliquo modo bene fieri.

[3]) Brevil. P. II. c. 11: Et quoniam homo, ratione naturae defectivae ex nihilo formatae, nec per gloriam confirmatae, poterat cadere; benignissimus Deus quadruplex contulit ei adjutorium, scilicet duplex naturae et duplex gratiae. Duplicem enim indidit rectitudinem ipsi naturae, videlicet unam ad recte judicandum, et haec est rectitudo conscientiae; aliam ad recte volendum, et haec est rectitudo synteresis, cujus est remurmurare contra malum, et stimulare ad bonum.

XVI. Es wurde oben (n. XII.) bereits angedeutet, wie der hl. Bonaventura die Untersuchung über die Synteresis mit der Bemerkung einleite, dass sie der „Funke des Gewissens“ sei, d. h. wie aus der weiteren Erörterung sich ergibt, ein wesentlicher Bestandtheil der Gewissensanlage; das, wodurch das Gewissen erst im vollen Sinne den Charakter eines den Willen leitenden geistigen Vermögens erhält. Auch hier werden wiederum drei Fragen aufgeworfen: Was ist die Synteresis ihrem Wesen nach betrachtet? Kann sie durch die Sünde gänzlich ausgetilgt werden in der Seele (extingui)? Kann sie durch die Sünde gefälscht werden (depravari)?

Die Synteresis ist die dem Willen von Natur innewohnende Neigung zu dem, was als sittlich gut (bonum honestum) erkannt wird, oder der Wille selbst, sofern er mit dieser natürlichen Neigung ausgestattet ist (potentia habitualis). Die Synteresis besitzt für das menschliche Wollen eine ähnliche Bedeutung, wie das natürliche Vernunftlicht (naturale judicatorium) für das Erkennen. Dieses führt den Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit. So findet sich auch im Willen ein natürlicher Zug (quoddam pondus), d. h. eine Neigung (ein Trieb), welche ihn bei seiner Thätigkeit leitet. Die Objecte des Begehrens sind aber zweifacher Art; einerseits das sittlich Gute, anderseits das Nützliche oder Angenehme. Die Synteresis nun ist die auf das Erstere bezügliche Willensneigung, wie ja auch das Gewissen nur die Erkenntniss der sittlichen Wahrheiten und Gesetze umfasst [1]).

Dieser Begriff der Synteresis wird durch folgende Erwägungen erklärt und begründet (l. c. art. 2. Q. 1. Fundam.). Die Glosse (s. Ezech.) legt der Synteresis eine Willensthätigkeit bei, indem sie sagt, dieselbe sei „der Geist, welcher für uns eintrete mit unaussprechlichen Seufzern“ (s. o. S. 9). Der hl. Ambrosius (Comm. in Ep. ad Rom. 7, 18) lehrt, auch der gefallene Mensch trage die natürliche Neigung zum Guten noch in sich; diese kann aber im Gewissen, sofern es eine blosse Erkenntniss ist, nicht gegeben sein; daher muss sie in der Synteresis gesucht werden. Da ferner in dem sinnlichen Strebevermögen eine zum Bösen antreibende Neigung sich findet, so muss auch in dem vernünftigen Strebevermögen, oder in dem Willen ein zum Guten anregender Trieb ihr gegenüberstehen. Wie nämlich die Vernunft des ihr eigenthümlichen Lichtes zur Erkenntniss der Wahrheit bedarf, so bedarf auch der Wille gewissermassen einer natürlichen Wärme oder eines natürlichen geistigen Zuges (indiget calore quodam et pondere spirituali), um das Gute lieben zu können. Ohne diese Willensneigung würde auch das Gewissen, als blosses sittliches Erkennen, zwecklos sein. Es würde den Willen nicht zum Guten antreiben, oder vom Bösen abhalten können. Denn die Erkenntniss kann für sich allein und unmittelbar keine Bewegung oder Thätigkeit des Willens bewirken; sie vermag eine solche nur mittelbar zu veranlassen, indem sie das Ziel derselben dem Willen vorstellt, und sie vorschreibt; die Bewegung selbst aber kann nur vom Willen ausgehen. Dies gilt ebensowohl von der natürlichen (unwillkürlichen) Willensbewegung, wie von den auf Ueberlegung beruhenden freien Entschlüssen. In den letzteren empfängt die von der Erkenntniss (mittelbar) veranlasste Willensbewegung ihren vollendenden Abschluss. Es ist nun der Zweck des Gewissens, den freien Willen zu sittlich guten Entschlüssen

anzuleiten; zu diesem Behufe bietet es ihm die Erkenntniss der sittlichen Normen dar. Wenn daher auf Grund und in Gemässheit dieser Erkenntniss freie Willensentschlüsse entstehen sollen, so muss derselben jedesmal in dem Willen eine natürliche Hinneigung (ein Antrieb) zu dem erkannten Guten, oder ein Abscheu wider das Böse, entsprechen. Denn nur mittelst einer auf solche Weise eingeleiteten eigenen oder innern Bewegung des Willens vermag die Erkenntniss einen freien Entschluss herbeizuführen. Auch der Schmerz des Schuldgefühles oder sogen. Gewissensbiss ist nur dadurch erklärlich, dass im gegebenen Falle der freie sündhafte Entschluss der natürlichen Neigung des Willens zum Guten widerspricht (IV. Sent. Dist. 50. p. 2. art. 2. Q. 2., s. u. n. XVII.). Aus dem genannten Grunde ist also mit der natürlichen Gewissensanlage in dem erkennenden Theile der Seele die Synteresis, als natürliche Empfänglichkeit des Willens für die Dictate des Gewissens, vom Schöpfer verbunden worden (l. c. ad 5: Synteresis dicit potentiam affectivam, in quantum naturaliter habilis est ad bonum, et ad bonum tendit. Brevil. l. c. oben n. XV.). Darum wird die Synteresis auch treffend scintilla conscientiae genannt, weil sie den Willen gewissermassen entzündet oder entflammt zu den von dem Gewissen geforderten Bewegungen. Gewissen und Synteresis stehen also in einer ähnlichen Beziehung zu einander, wie der Glaube und die Liebe [2]).

[1]) L. c. art. 2. Q. 1: Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale judicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus dirigens ipsum affectum in appetendis. Appetenda autem sunt in duplici genere. Quaedam enim sunt in genere honesti, quaedam in genere commodi, sicut et cognoscibilia sunt in duplici genere, quaedam in genere speculabilium, et quaedam ex parte moralium. Et quemadmodum conscientia non nominat illud judicatorium, nisi in quantum dirigit ad opera moralia, sic synteresis non nominat illud pondus voluntatis, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum. Et quemadmodum nomen conscientiae potest accipi pro potentia cum tali habitu, vel pro habitu talis potentiae, sic etiam synteresis. Usitatiori tamen modo loquendi synteresis potius nominat potentiam habitualem, quam nominat habitum. Nur an einer Stelle (Centiloq. p. 1 sect. 11) findet sich eine hiervon abweichende Erklärung, welche noch sehr deutlich den Einfluss Alexander's von Hales erkennen lässt: Conscientia uno modo dicitur pars superior rationis, quam Graeci synteresim vocant, et apud nos scintilla conscientiae potest dici .... Differunt tamen secundum rationem synteresis et conscientia. Nam synteresis judicat faciendum, id est dignum fieri; conscientia vero judicat faciendum, id est debitum fieri. Vgl. Incend. amor. c. 1. n. 23.

[2]) L. c. Dist. 25. p. 1. art. 1. Q. 6. Concl.: Non movetur appetitus, nisi praeambulo cogitatu; nequaquam enim possumus amare, nisi cognoscamus; et ideo ad hoc, quod motus fiat, praeit cognitio disponens, et subsequitur voluntas perficiens. Quantumcumque enim praecedat cogitatus, nunquam tamen motus sequitur, nisi ipsum imperet voluntatis affectio; et sicut voluntas non habet moveri ad objectum, acceptando vel refugiendo illud, nisi praeambulo cogitatu, sic etiam non habet approbare, vel respuere, sive eligere et refraenare actum proprium, nisi rationis actus praecedat, qui dictet ipsum bonum, vel malum, perficiendum, vel refraenandum; ex tali enim actu praeambulo voluntas in actu suo incipit complacere vel displicere. — Dist. 39. art. 2. Q. 1. Concl.: Sed quia, ut habitum est prius, conscientia dicit habitum se tenentem ex parte intellectus, aut necesse erit

praeter conscientiam et synteresim ponere in nobis aliquid directivum, aut necesse est ponere, quod synteresis se teneat ex parte affectus. — Ad 3: Ideo (synteresis) dicitur scintilla (conscientiae), pro eo, quod conscientia, quantum est de se, non potest movere, nec pungere, sive stimulare, nisi mediante synteresi, quae est quasi ejus stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synteresi; et ideo non sequitur ex hoc, quod sit ex parte cognitivae; imo potius, quod sit ex parte affectivae. — L. c. ad 5: Sic se habet synteresis ad conscientiam, sicut se habet caritas ad fidem, vel habitus ipsius affectus ad habitum intellectus practici, secundum quod est habitus. Lex autem naturalis communiter se habet ad utrumque, videlicet ad synteresim et ad conscientiam. Nam lex naturalis dupliciter potest accipi. Uno modo, prout dicit habitum in anima; et sic, quia per legem naturalem instruimur, et per legem naturalem recte ordinamur, dicit habitum, qui comprehendit affectum et intellectum, et ita comprehendit synteresim et conscientiam. Alio modo lex naturalis vocatur collectio praeceptorum juris naturalis; et sic nominat objectum synteresis et conscientiae, unius sicut dictantis, et alterius sicut inclinantis. Nam conscientia dictat, et synteresis appetit vel refugit .... Et per hoc patet responsio ad quaestionem ultimam, qualiter synteresis se habeat ad concupiscibilem, rationalem et irascibilem. Illae enim tres potentiae indifferenter nominant potentias animae, sive secundum quod moventur naturaliter, sive secundum quod moventur deliberative. Synteresis autem nominat potentiam affectivam, secundum quod movetur naturaliter et recte; et ideo non distinguitur ab illis potentiis secundum essentiam potentiae, sed secundum modum movendi; et quia secundum illum modum movendi semper movet recte, hinc est, quod dicitur super alias volare, et aliis errantibus non se immiscere, sed eas corrigere.

XVII. Da die Synteresis eine natürliche Vollkommenheit der Seele ist, so kann sie niemals völlig zerstört werden, und ihre Wirksamkeit nie gänzlich erlöschen. Nur vorübergehend oder in einzelnen Beziehungen kann letztere verhindert werden. Dies geschieht dann, wenn die durch Irrthum verdunkelte Vernunft das Böse als gut ansieht; dann wird auch die Synteresis demselben nicht widerstreben; ebenso, wenn in Folge leidenschaftlicher Aufregung der Vernunftgebrauch durchaus unterdrückt, oder wenn der Wille im Bösen verhärtet ist. Letzteres ist in den Verworfenen der Fall. Sie sind keiner Hinneigung zum Guten mehr fähig; darum vermag auch die Synteresis eine solche in ihnen nicht zu erwecken. Jedoch ist die Synteresis nicht ganz in ihnen erloschen. Sie bethätigt sich in dem schmerzlichen Gefühle der Schuld, wodurch die Verdammten genöthigt werden, ihre Sünden als die Ursache ihrer Bestrafung anzuerkennen und zu bedauern. Denselben Sätzen begegneten wir auch schon bei Alexander von Hales (s. o. n. VIII). Ebenso ist die Begründung ganz ähnlicher Art: Berufung auf die Glosse (Scintilla conscientiae in Cain non extinguitur), auf Augustinus (de Civ. II, 26. 1: Tanta est vis probitatis et castitatis, ut omnis, vel pene omnis ejus laude moveatur humana natura, nec usque adeo sit turpitudine vitiosa, ut totum amittat sensum honestatis. Ib. XIX, 12. 2: Nullum quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia); auf den Charakter der Synteresis als einer natürlichen Anlage der Seele; endlich auf die hl. Schrift (Marc. 9, 43) [1].

[1]) L. c. art. 2. Q. 2. Concl.: Synteresis quantum ad actum impediri potest, sed extingui non

potest. Ideo autem non potest extingui, quia cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferri .... Quamvis autem actus ejus omnino auferri vel extingui non possit, potest tamen ad tempus impediri, sive propter tenebram obcoecationis, sive propter lasciviam delectationis, sive propter duritiam obstinationis. Propter tenebram obcoecationis impeditur synteresis ne malo remurmuret, pro eo quod malum creditur esse bonum .... Propter lasciviam delectationis similiter impeditur; aliquando enim in peccatis carnalibus ita obsorbetur homo ab actu carnis, ut remorsus locum non habeat, quia carnales homines tanto impetu delectationis feruntur, ut ratio tunc non habeat locum. Propter duritiam obstinationis etiam impeditur synteresis, ne ad bonum stimulet; sicut in damnatis, qui adeo sunt in malo confirmati, ut nunquam possint ad bonum inclinari; et ideo synteresis, quantum ad instigationem ad bonum, sempiternum habet impedimentum. Et propterea, quantum ad istum actum, potest dici extincta; non tamen extincta simpliciter, quia habet alium usum, videlicet remurmurationis. Secundum enim illum usum, secundum quem synteresis habet pungere et remurmurare contra malum, maxime vigebit in damnatis; et hoc dico, prout remurmuratio contra malum tenet rationem poenae, non prout tenet rationem justitiae, quia illa remurmuratio erit ad commendandam divinam justitiam, sed non erit ad eliciendam fructuosam poenitentiam. Unde remurmurabit synteresis in damnatis contra culpam, in relatione tamen ad poenam. Et sic patet, quod synteresis quantum ad actum impediri potest, nunquam tamen extingui potest universaliter quantum ad actum omnem et quantum ad omne tempus. Vgl. IV. Sent. Dist. 50. p. 2. art. 2. Q. 2: Ipsa translatio vermis ad dolorem spiritualem manifestat, in quibus et quomodo sit vermis, si attendatur ratio transferendi. In verme enim materiali consideratur origo et morsio. Oritur, inquam, ex putrefactione, et mordet illud, in quo oritur. Sic in spirituali dolore non quilibet dolor est vermis, sed qui nascitur ex putrefactione peccati; et tunc peccatum dicitur putrefactivum, quando anima in eo requiescit finaliter. Rursus oportet, quod sit in dolore morsio; haec autem est ex concursu duorum moventium sibi invicem obviantium et resistentium. Ista duo moventia sunt in homine voluntas naturalis et deliberativa, quarum utraque movet. Ista concurrunt per conscientiam aliquid factum esse indebitum; et tunc obviant, quando naturalis detestatur indebitum, et deliberativae placet; tunc autem resistunt, quando utraque in suo actu viget, et quod illa efficaciter detestatur, altera ei immutabiliter adhaereat .... Et sic patet, quare vermis deficiat, aut propter defectum putrefactionis in justis, aut concursus in caecis, aut obviationis in poenitentibus vere, aut resistentiae, ut in his, qui peccant ex magna libidine. Et ex his patet, quod in damnatis vigebit vermis, quia ibi erit peccati putrefactio ex hoc, quod peccatum finaliter remansit in anima eorum. Ibi erit etiam concursus, propter peccatorum apertissimam visionem. Ibi erit etiam obviatio, propter voluntatis deliberativae obstinationem et synteresis remurmurationem. Ibi erit etiam resistentia, quia delectatio peccati erit ablata per poenae acerbitatem; et ex hoc ipsius synteresis actio fortificata, et ex hoc vermis mirabiliter rodens et puniens.

XVIII. Es erübrigt noch die Frage, ob die Synteresis durch Sünde depravirt, ob sie selbst Subject der Sünde werden könne. Diejenigen, welche annehmen, die Synteresis sei der höhere Theil der Vernunft, müssen auch die Möglichkeit einer Depravation derselben behaupten; denn die Vernunft kann auch ihrem höheren Theile nach, indem sie sich von Gott abwendet und den Strebungen der niedern Seelenkräfte gefangen

gibt, durch Sünde verderbt, d. h. dem Irrthum statt der Wahrheit dienstbar werden. Diese Annahme ist aber unvereinbar mit der kirchlichen Lehre, dass die Synteresis allzeit zum Guten antreibe und vom Bösen abmahne. Hält man hingegen daran fest, dass die Synteresis der Wille sei, und zwar sofern ihm die natürliche (unwillkürliche) Neigung zum Guten innewohnt, so ergibt sich auch nothwendig, dass dieselbe nicht Subject der Sünde sein könne. Denn dieses ist der Wille ausschliesslich in seinen auf Ueberlegung beruhenden Bewegungen oder freien Entschlüssen.

Die Synteresis bewahrt also an sich stets die ihr wesentliche rechte Beschaffenheit (quantum de se, semper est recta); sie treibt stets zum Guten an und mahnt vom Bösen ab; nie geschieht das Gegentheil hievon. Sie kann freilich, wie oben (n. XVII) gesagt wurde, in ihrer Wirksamkeit behindert, und der ihr gebührenden Herrschaft (praesidentia) über die Vernunft und den Willen durch Irrthum und Willensbosheit beraubt werden. In diesem Sinne allein ist es zu verstehen, wenn in der Glosse (s. Ezech.) gesagt wird, dass auch sie zuweilen von ihrer Höhe herabstürze (praecipitari)[1].

Wie nun aber, wenn das Gewissen ein irriges ist, und in Folge dessen die Synteresis von dem abmahnt, was an sich in der That gut ist? Auch in solchem Falle ist die Synteresis an dem Irrthume des Gewissens nicht in dem Sinne betheiligt, als ob sie nun selbst auch zu etwas Bösem als solchem antriebe, oder von etwas Gutem als solchem abmahnte. Man kann also auch hier nicht sagen, die Synteresis sei an sich, oder in Bezug auf die ihr selbst wesentliche Thätigkeit dem Irrthum verfallen. Denn diese hat nicht das einzelne Gute und Böse als solches zum Gegenstande, sondern das Gute und Böse im Allgemeinen, oder das Einzelne nur, sofern es eben die genannten sittlichen Qualitäten besitzt[2]. Dieser Lösung liegt offenbar der Gedanke zu Grunde, dass es nicht die Aufgabe der Synteresis, sondern des Gewissens sei, das sittlich Gute und Böse als solches zu unterscheiden und in jedem einzelnen Falle zu erkennen; dass vielmehr die einzelnen Regungen der Synteresis jedesmal durch das vorausgehende Urtheil des Gewissens bedingt seien. Die Aufgabe und die wesentliche Integrität der Synteresis besteht also darin, dass sie ausnahmslos zu dem zuvor von dem Gewissen (bzw. der Vernunft) ihr vorgestellten Guten antreibt, und von dem ihr vorgestellten Bösen abmahnt. Dieses allgemeine Gesetz verleugnet sie auch da nicht, wo das Gewissen irrigerweise das Gute als böse ansieht, und umgekehrt. Sie bethätigt sich nie als Antrieb oder natürliche Neigung zur Sünde als solcher; wie sie auch nach geschehener (bzw. erkannter) Sünde, nicht davon ablässt, derselben mittelst des Schuldgefühles zu widerstreben. Auf diese wesentliche Incorruptibilität der Synteresis weist die Glosse (s. Ezech.) hin, indem sie dieselbe dem Adler vergleicht. Sie schwebt gleichsam hoch erhaben über den andern Seelenkräften, indem sie in deren Verirrungen sich nicht verstricken lässt. Ferner lehrt die Erfahrung, dass selbst in den sittlich verkommensten Menschen die Synteresis noch in etwa dem Bösen widerstrebt. Könnte auch die Synteresis der Corruption durch die Sünde verfallen, so würde unter Umständen die Seele ihre sittliche Rechtbeschaffenheit gänzlich einbüssen, für das Gute schlechthin unempfänglich werden. Alsdann wäre kein Einfluss der Gnade, keine Bekehrung des Sünders mehr möglich. Diese Annahme wider-

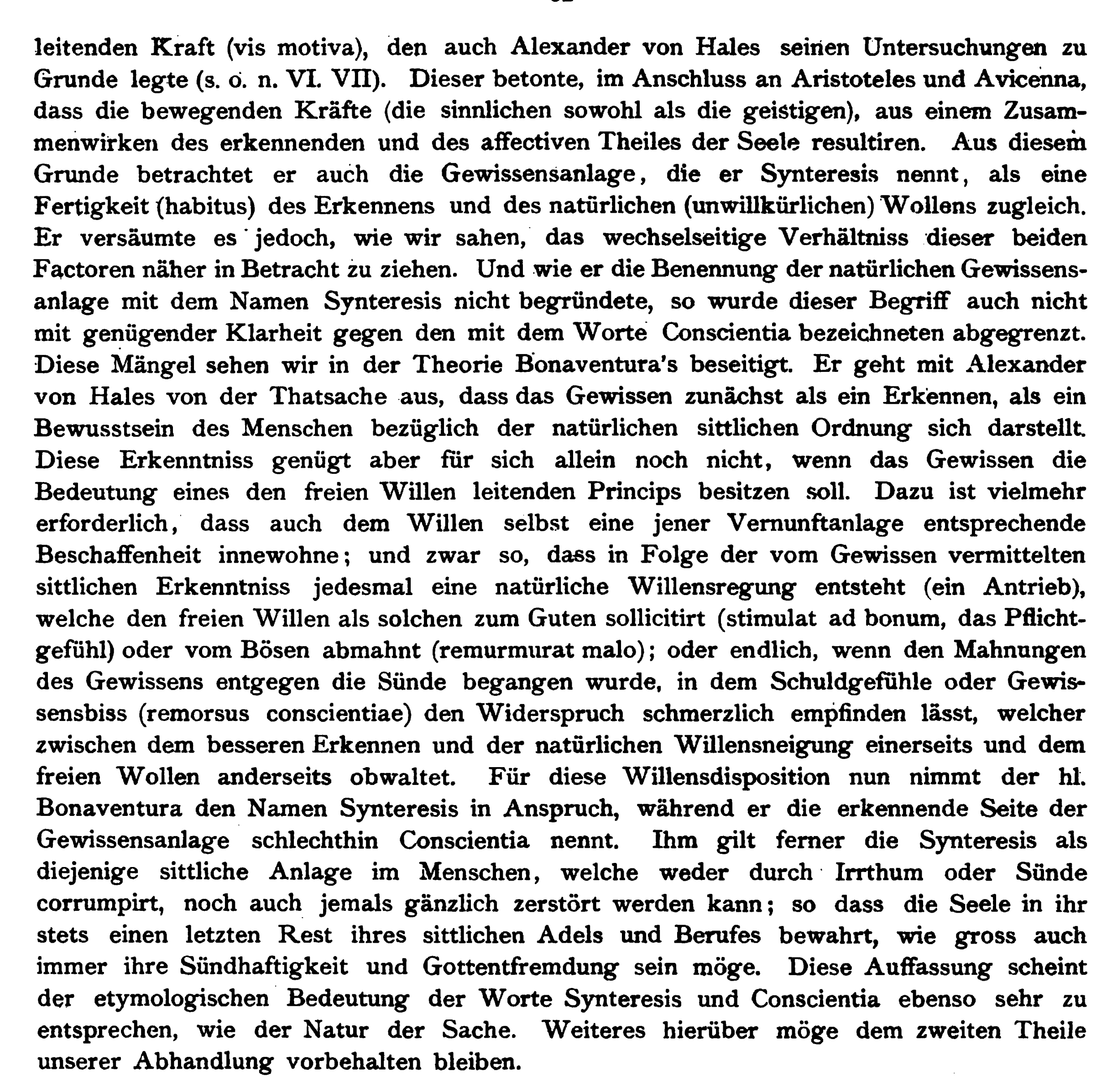
spricht aber der feststehenden Glaubenswahrheit, dass jedem Sünder die Hoffnung des Heiles hienieden bis zu seinem Lebensende verbleibt. Denn dies setzt voraus, dass in Jedem und unter allen Umständen irgend ein Rest sittlich guten Willens sich finde; und das ist eben die Synteresis, oder die dem Willen natürliche Neigung zum Guten, welche als solche in der Seele tief eingewurzelt und unzerstörbar ist[3]).

[1]) L. c. art. 2. Q. 3. Concl.: Secundum illos, qui dicunt synteresim non esse aliud, quam superiorem partem rationis, circa actum ipsius contingit esse peccatum (vgl. Dist. 24. p. 2. art. 1. Q. 1.) .... Sed quoniam, sicut dicunt Sancti et Glossae manifeste, synteresis, quantum est de se, semper habet ad bonum stimulare et peccato remurmurare, quamdiu sumus in statu viae; ideo dixerunt alii aliter, scilicet quod synteresis nominat ipsam voluntatem, secundum quod habet naturaliter moveri; et quoniam peccatum non habet esse circa actum voluntatis, ut est natura, vel ut movetur naturaliter, sed solum ut movetur deliberative: hinc est, quod synteresis per peccatum non habet depravari; quia tamen ipsa habet alias regere et dirigere, et dominium regendi potest perdere, hinc est, quod contingit eam per culpam praecipitari. Praesidentia enim dominii a duobus pendet, videlicet a rectitudine praesidentis, et ab obtemperantia famulantis; et quamvis synteresis, quantum est de se, semper sit recta, quia tamen ratio et voluntas frequenter ei obviat, ratio per erroris excoecationem, et voluntas per impietatis obstinationem: hinc est, quod synteresis praecipitari dicitur, pro eo, quod effectus ejus, et praesidentia in vires alias deliberativas propter earum repugnantiam repellitur et cassatur.

[2]) L. c. ad 4: Licet conscientia, prout stat in universali, et movetur aspectu simplici, sit semper recta; prout tamen descendit ad particularia, et confert, potest fieri erronea, propter hoc, quod intermiscet se actibus rationis deliberativae .... Synteresis autem, quantum est de se, movetur motu simplici in remurmurando contra malum, et instigando ad bonum. Praeterea movetur contra malum non hoc vel illud, sed in universali; vel, si aliquo modo inclinetur synteresis ad detestandum hoc malum, vel illud, hoc non est in quantum hoc, sed in quantum malum; et hinc est, quod synteresis non obliquatur, sicut conscientia errat. Alia etiam posset reddi ratio, quia synteresis nominat ipsam potentiam naturalem, ut est naturaliter habilitata; conscientia autem nominat habitum non tantum naturalem, sed etiam acquisitum; et quia natura, quantum est de se, semper recte movetur, quod autem acquiritur, potest habere et rationem rectitudinis, et obliquitatis: hinc est, quod synteresi semper existente recta, conscientia potest esse recta et erronea.

[3]) L. c. Q. 3. Fundam.: Vis illa, quae secundum motum suum directe repugnat peccato, non depravatur peccato. Sed actus synteresis semper contra culpam remurmurat, etiam in pessimis peccatoribus; ergo videtur quod non habeat depravari, et deordinari per culpam. Item, quando tota natura per morbum corrumpitur, non est ulterius possibilitas ad sanitatem. Ergo si tota rectitudo animae auferretur per culpam, jam non esset ultra spes redeundi ad gratiam; sed constat, quod spes est redeundi, quia de nemine desperandum est, dum est in via; ergo videtur quod aliqua rectitudo remaneat. Sed rectitudo, quae maximae est adhaerentiae, est rectitudo voluntatis per modum naturae, et haec est synteresis: ergo non videtur, quod depravari possit per culpam.

XIX. Die Theorie Bonaventura's beruht wesentlich, wie aus Vorstehendem sich ergeben dürfte, auf demselben Begriffe des Gewissens als einer den Willen bewegenden und



leitenden Kraft (vis motiva), den auch Alexander von Hales seinen Untersuchungen zu Grunde legte (s. o. n. VI. VII). Dieser betonte, im Anschluss an Aristoteles und Avicenna, dass die bewegenden Kräfte (die sinnlichen sowohl als die geistigen), aus einem Zusammenwirken des erkennenden und des affectiven Theiles der Seele resultiren. Aus diesem Grunde betrachtet er auch die Gewissensanlage, die er Synteresis nennt, als eine Fertigkeit (habitus) des Erkennens und des natürlichen (unwillkürlichen) Wollens zugleich. Er versäumte es jedoch, wie wir sahen, das wechselseitige Verhältniss dieser beiden Factoren näher in Betracht zu ziehen. Und wie er die Benennung der natürlichen Gewissensanlage mit dem Namen Synteresis nicht begründete, so wurde dieser Begriff auch nicht mit genügender Klarheit gegen den mit dem Worte Conscientia bezeichneten abgegrenzt. Diese Mängel sehen wir in der Theorie Bonaventura's beseitigt. Er geht mit Alexander von Hales von der Thatsache aus, dass das Gewissen zunächst als ein Erkennen, als ein Bewusstsein des Menschen bezüglich der natürlichen sittlichen Ordnung sich darstellt. Diese Erkenntniss genügt aber für sich allein noch nicht, wenn das Gewissen die Bedeutung eines den freien Willen leitenden Princips besitzen soll. Dazu ist vielmehr erforderlich, dass auch dem Willen selbst eine jener Vernunftanlage entsprechende Beschaffenheit innewohne; und zwar so, dass in Folge der vom Gewissen vermittelten sittlichen Erkenntniss jedesmal eine natürliche Willensregung entsteht (ein Antrieb), welche den freien Willen als solchen zum Guten sollicitirt (stimulat ad bonum, das Pflichtgefühl) oder vom Bösen abmahnt (remurmurat malo); oder endlich, wenn den Mahnungen des Gewissens entgegen die Sünde begangen wurde, in dem Schuldgefühle oder Gewissensbiss (remorsus conscientiae) den Widerspruch schmerzlich empfinden lässt, welcher zwischen dem besseren Erkennen und der natürlichen Willensneigung einerseits und dem freien Wollen anderseits obwaltet. Für diese Willensdisposition nun nimmt der hl. Bonaventura den Namen Synteresis in Anspruch, während er die erkennende Seite der Gewissensanlage schlechthin Conscientia nennt. Ihm gilt ferner die Synteresis als diejenige sittliche Anlage im Menschen, welche weder durch Irrthum oder Sünde corrumpirt, noch auch jemals gänzlich zerstört werden kann; so dass die Seele in ihr stets einen letzten Rest ihres sittlichen Adels und Berufes bewahrt, wie gross auch immer ihre Sündhaftigkeit und Gottentfremdung sein möge. Diese Auffassung scheint der etymologischen Bedeutung der Worte Synteresis und Conscientia ebenso sehr zu entsprechen, wie der Natur der Sache. Weiteres hierüber möge dem zweiten Theile unserer Abhandlung vorbehalten bleiben.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.